

المكتبة الإصطبلية

فيما يرزق من ريش الرائي في المطول

نحوه الاستلام إلى غاية الشيخ محمد علي الملقب بالافغان



فصل في المدارك

مجمع داری اموال
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
ش - اموال



تأليف

حجة الاسلام والمسلمين
الشيخ محمد علي المدرس الافغاني

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۳۷۵۱
تاریخ ثبت:

الجزء الثاني

حقوق الطبع محفوظة

مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر
قم - ايران

تلفن : ۲۲۵۶۸

مطبعة النعمان - النجف الاشرف تلفون ۹۹۷



صورة المؤلف



بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله الذي علمنا القرآن ، الذي هو لكل شيء تبيان ، والصلاة والسلام على مفعرة آل عدنان ، الذي كان نبياً قبل خلق الخلق والانسان المبعوث في الامين لأن يهدي الى سبيل الرشدا الانس والجان ، عُد خاتم الانبياء المنسوخ بشريعته جميع الشرايع والأديان ، منجى العباد من رذيلة عبادة الشيطان والأوثان ، افصح من نطق بالصادقين لهم قصب السبق في ميدان الفصاحة والبلاغة والبيان ، وعلى آله الذين هم خيرة الرحمن من بين العباد ، واللعن الدائم على اعدائهم ومنكري فضائلهم من الآن الى يوم التنازع

أما بعد : فيقول المفتقر الى ربه الكريم عُد علي بن مراد علي الغزنوي الجاغوري : هذا هو الجزء الثاني من كتابنا المسمى بـ (المدهوس الأفضل في شرح ما يرمن ويشار اليه في المطول) فلنشرع فيه بعون الله وتوفيقه :

(و) الفصاحة (في المتكلم ملكة) قال في اقرب الموارد : الملكة محركة : صفة راسخة في النفس - انتهى . و (هي) اي الملكة (قسم من مقولة الكيف) والكيف واحد من المقولات (١) والمقولات عشرة

(١) من اصطلاحات القوم اطلاق المقولة على الجوهر والاعراض الفسمة ، ووجه اطلاق المقولة عليها اما كونها محمولات كما هو اصطلاح -

اقسام على المشهور ، وعليه اوسطو وأتباعه ، ونحن نبينها على سبيل
الاجمال ، لأن التفصيل في كل واحد منها والنقض والابرام الوارد في
تحريرها والدفع والاشكال في الطرد والعكس ، كل ذلك مع كونه
موجباً للكلال والملال خارج عن مقتضى الحال ، فنقول مستعيناً من
المعزى المتعال :

احدهما - « الجوهر » ، وعرفوه بأنه المهيبة التي اذا وجدت في
الأعيان - اى اتصفت بالوجود الخارجى - كانت لا في موضوع - اى المحل
المتقوم للحال - كما قال الحكميم المتأله السبزواري :

الجوهر المهيبة المحصلة اذا غدت في العين لاموضوع له
اى اذا صارت في العين - اى اذا وجدت فيها - لاموضوع له ،
والنسبة الباقية اعراض وعرفوا العرض بأنه الماهية التي اذا وجدت في
الخارج كانت في موضوع ، كما قال الحكميم السبزواري :

العرض ما كونه في نفسه الكون في موضوعه لا تنسبه
والثاني « الكم » ، وعرفوه بأنه العرض الذى يقبل القسمة لذاته ،
وهو اما متصل أو متفصل ، كما قال الحكميم :

الكم ما بالذات قسمة قبل قسمه ما متصل ومتفصل
والمراد بالمتصل ما يكون لاجزائه المفروضة حـد مشترك ، اى
حد يكون نسبته الى الجزئين المفروضين نسبة واحدة دلنقطة بالقياس الى
جزئى الخط ، فانها ان اعتبرت نهاية لأحد الجزئين يمكن اعتبارها
- اهل الميزان واما كونها بحيث يتكلم فيها ويبحث عنها ، فتكون المقولة
بمعنى المفروضة ، والنهاء فيها اما للنقل من الوصفية الى الاسمية وإما
للمبالغة - كما في العلامة ، والاول كما في الحقيقة .

نهاية للجزء الآخر ، وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للآخر ، فليس لها اختصاص بأحد الجزئين .

وكالخط بالقياس الى جزئي السطح والسطح بالقياس الى جزئي الجسم والآن بالقياس الى جزئي الزمان ، والمراد بالمنفصل مالا يوجد بين اجزائه حد مشترك ، كالعشرة فانها اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزء من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة ، فليس بين جزئي العشرة حد مشترك كما كانت النقطة مشتركة بين جزئي الخط .

والكم المتصل قسمان : احدهما ما يكون قار الذات - اي مجتمع الأجزاء في الوجود - وهذا القسم هو المقدار ، فان قبل القسمة في الجهات الثلاث - اي الطول والعرض والعمق - فهو الجسم التعليمي ، وان قبلها في الجهتين الأوليين فهو السطح ، وان قبلها في الجهة الأولى فهو الخط .
وثانيهما ما لا يكون قار الذات وهو الزمان .

والكم المنفصل قسم واحد وهو العدد ، والى اجمال ما ذكرنا اشار الحكميم السبزواري بقوله :

بني اتصال ههنا قد قصدا ما فيه حد متشارك بدا

ثانيهما يكون الاعداد فقط وأول جسم وسطح ثم خط

فذاك ذو الترصيف والثبات ثم الزمان المنقضى بالذات

والثالث من المقولات «الاضافة» ، وهي قسمان احدهما الاضافة الحقيقية وهي نفس النسبة المتكررة ، اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الأولى كالأبوة والبنوة ، فان الأبوة نسبة لا تعقل الا بالقياس الى البنوة التي هي ايضا نسبة معقولة بالنسبة

الى الأبوة . وثانيهما الاضافة المشهورية وهي المجموع المركب من الحقيقية ومن معروضها كالأب مع اتصافه بالأبوة ، وكالأبن مع اتصافه بالبنة . وقد يعبر عن الاضافة بالمضاف فيقال المضاف الحقيقي والمضاف المشهوري وهو تفنن . ويختص المضاف المشهوري بأمور :

« منها » - انه يجب فيه الانعكاس ، بمعنى انه اذا نسب احد المضافين المشهورين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان تنعكس تلك النسبة فينسب اليه الآخر ايضاً ، فانه كما يقال « زيد اب عمرو » كذلك يقال « عمرو ابن لزيد » . واما المضاف الحقيقي فلا انعكاس فيه ، اذ لا نسبة فيه حتى يتصور فيه انعكاس ، اذ لا يقال « الابوة ابوة للبنة » .

ثم اعلم ان الانعكاس قد يحتاج الى حرف الاضافة كالعظيم والصغير ونحوهما ، وقد يحتاج الى ذلك اما على تساوى الحرف في المجانين كقولك « العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد » او على اختلافه كقولك « العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم » .

« ومنها » - انه يجب فيه التكافؤ بالفعل والقوة ، بمعنى انه اذا كان احد المضافين موجوداً بالفعل فلا بد من ان يكون المضاف الآخر ايضاً موجوداً كذلك ، واذا كان احدهما موجوداً بالقوة فلا بد من ان يكون الآخر كذلك : مثال الأول كون الشخصين بالفعل احدهما اباً للآخر والآخر ابناً له ، ومثال الثاني كون الشخصين بحيث يكون من شأن احدهما التقدم بحسب المكان مثلاً ومن شأن الآخر التأخر منه بحسبه .

وليعلم انه لا فرق في وجوب التكافؤ بين كون المضافين مختلفين

كالأبوة والبنوة والعلبة والمملولية والفوقية والنعتية وأمثالها ، وبين كونهما متشابهين كالأخوة بين الشخصين والقرب أو البعد من الجانبيين . ومن خواص الإضافة أن المضاف يعرض لجميع الأشياء حتى واجب الوجود تعالى وتقدس ، كالمخالقية والرازقية وأمثالهما له جل جلاله . فتأمل .

وأما أقسامه فإنه ينقسم بحسب سائر المقولات التي تعرض فيها الإضافة فإنها كما قلنا تعرض لجميع الأشياء : فإن عرضت للمجوهر حدث منه الأب والابن والمولى والعبد وما شابههما ، وإن عرضت في الكم حدث منه الصغير والكبير والقليل والكثير والنصف والضعف ونظيرها ، وإن عرضت في الكيف كانت هذه الملائكة والعمال والمحسن والمحسوس والعلم والمعلوم ونظيرها ، وإن عرضت في الإين ظهر منه فوق وأسفل وقدام وتحت وباقي الجهات ، وإن عرضت في المثنى حصل منه السريع والبطيء والمنقدم والمتأخر ونحوها ، وإن عرضت على الوضع حدث منه الأشدية في الانتصاب والاضعية ونحوهما ، وإن عرضت على الملك حدث منه الأكسائية ونحوها ، وإن عرضت في الفعل حدث منه الأقطعية ونحوها ، وإن عرضت على الاتعمال حدث منه اشدية للتسخن والتكسر ونحوهما . وإلى أجمال ما فصلنا أشار الحكيم الإلهي المحقق السبزواري بقوله :

ان المضاف نسبة تكرر	منه الحقيقي وما يشتمر
وفي المضاف الانعكاس قد لزم	تكافؤ فعلا وقوة حتى
اختلف المضاف او تشاكلا	ويعرض الجميع حتى الأول
قال رحمه الله في شرح قوله « حتى الأول » :	اذ له جل جلاله صفات

اضافية كالأخلاقية والمبندئية والرازقية وأمثالها . وقال في الحاشية في بحث رسم العرض : والمبدأ تعالى اضافة اشراقية وهي اشراق الله تعالى ، وهو الوجود الحقيقي المنبسط على المهيئات ، وواضح انه ليس مقولة ، لأن المقولة كما علمت شيئية المهيئة ، بل الماهية الناقصة الجنسية واشراق الله نور السماوات والأرض أجل من ان يكون مهية سرائيه وانما هي اضافة اشراقية تشبيها بالاضافة التي هي بين الطرفين في انه بين المرتبة الأحادية التي هي غيب الغيوب وبين المهيئات الامكانية وهو برزخ البرازخ . انتهى . هو الأول والآخر والمبدئ والمعيد والخالق وهو الرزاق ذو القوة المتين . الرابع من المقولات « الآين » ، وعرفوه بأنه نسبة الشيء الى مكانه الذي هو فيه . كقولك في جواب اين زيد انه في السوق او في المدرسة او في الحجرة . وليس المراد بذلك ان الآين السوق مثلا ، بل المفهوم من قولك في السوق هو العرض . وبعبارة اخرى : انه حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان . والحاصل انه نسبة الى مكان ، وذلك المكان إما مكان حقيقى ككون زيد في مكانه الذى يخصه بأن يسمه دون غيره . او غير حقيقى بأن يسع غيره ايضا ، ككونه في البيت او في السوق او في البلد او في المملكة او في الجمهورية او في الاقليم او في الأرض أو في السماء او في الجنة او في النار . وقال بعض آخر : بأنه حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر .

وكيف كان فهو نوعان : احدهما ما هو اين بذاته ، وثانيهما ما هو اين مضاف . فالذى هو اين بذاته كقولك « في السوق وفي الدار » وما هو اين بالاضافة فهو مثل « فوق وتحت » وسائر الجهات الست وحول ووسط وما يلى وعند ومع وعلى وما اشبه ذلك ، ولكن لا يكون

للجسم اين مضاف ما لم يكن له اين بذاته ، فما كان فوق مثلاً فلايد
وان يكون له اين بذاته ، ان كان معنى كونه فوق فوقية مكانية .
وليعلم : أن المشهور حصروا أنواع الأين في الأكوان الأربعة
- اعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق - ، وذلك لأن حصول
جوهر في المكان إما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر أولاً ، وعلى
الاول إما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق
وإلا فالاجتماع ، وعلى الثاني ان كان مسبوقاً بحصوله في ذلك المكان
فهو السكون ، وان كان مسبوقاً بحصوله في مكان آخر فهو الحركة ،
فيكون السكون حصولاً ثانياً في مكان اول والحركة حصولاً اولاً في
مكان ثان .

الخامس من المقولات « المتى » ، وعرفوه بأنه نسبة الشيء الى الزمان
وبعبارة اخرى : هو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان . وكون
الشيء فيه اعم من كونه فيه كالماضي والمستقبل ، ومن كونه في حد
منه وهو الآن .

وذلك الزمان إما يعرف باسم مشهور كقولك امس وغدا والعام
الماضي والعام القابل ونحوهما ، او يعرف بحدوث معلوم بعيد من الان
كقولك في عهد الرسول ﷺ او الصحابة او وقت الهجرة .

وايضاً ذلك الزمان إما اول للشيء او ثان له ، فزمانه الأول هو
الذي يساويه وينطبق عليه غير منفصل عنه ، وزمانه الثاني هو الزمان
الأعظم المعلوم الذي نهاية الأول جزء منه ، كقولك « كان فتح مكة
في اربع ساعات من يوم كذا » أو « فتح خيبر كان في كذا ساعة
من شهر كذا » أو « حرب بدر في كذا ساعة من سنة كذا » ، فتلك

الساعات هي الزمان الأول لتلك الأمور المساوي لها المنطبق عليها ،
 وذلك لليوم او الشهر او السنة زمان ثان تنسب تلك الأمور اليه ، باعتبار
 كون زمان تلك الأمور جزء من ذلك اليوم او الشهر او السنة ، فيقال
 « وقع فتح مكة في يوم كذا » ، و « فتح خيبر في شهر كذا » ، و « حرب
 بدر في سنة كذا » ، والى اجمال هذين العرضين المقولين اشار الحكيم
 السبزواري بقوله :

هيئة كون الشيء في المكان متى الهيئة في الزمان
 « السادس » - من المقولات « الوضع » ، وعرفوه بأنه عبارة عن
 كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها الى بعض نسبة بالانحراف
 والموازاة والجهات واجزاء المكان ، وقال بعض آخر : هو هيئة حاصلة
 للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض وبسبب نسبتها الى الأمور
 الخارجية ، كالقيام والقعود والاضطجاع والانبطاح ، فان هذا الاختلاف
 يرجع الى تباين نسبة الأعضاء ، اذ الساق يبعد من الفخذ في القيام
 وفي القعود يتضامان ويتلاصقان ، واذا مدّ رجله مستلقياً فوضع احزائه
 كوضعه اذا قام ، ولكن يختلف وضعه بالنسبة الى الجمة والمكان ، اذ
 كان الرأس في القيام فوق الساق وليس كذلك عند الاستلقاء ، وقس
 على ذلك سائر الأوضاع ، والى بعض ما ذكرنا اشار الحكيم بقوله :

الوضع هيئة لشيء حاصلا من نسبة الاجزاء بعضها الى
 بعض ومن نسبة الخارج للكون بالحس مشاراً قد يجي
 « والسابع » - من المقولات « الملك » ، ويقال له « الجدة » ،
 وعرفوه بأنه حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط بكله كنسبة الغنم الى
 جلدته ، او ببعضه كنسبة الانسان الى قميصه ، ويشترط فيه ان يتنقل

المحيط بانتقال المعاط ، وذلك ليخرج الأين ، فانه . وان كان هيئة
حاصلة للشيء بسبب المكان المحيط به . إلا ان المكان لا ينتقل بانتقال
والى ذلك اشار الحكميم بقوله :

هيئة ما يحيط بالشيء حده . يتقبله لتقبله عقيده .

« والثامن » - من المقولات « الفعل » ، وعرفوه بأنه حالة تحصل
للشيء بسبب تأثيره في غيره كالقاطع ما دام يقطع . وبعبارة أخرى :
هو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار ، كالحال الذي للمنسخن
ما دام يسخن .

« والتاسع » - من المقولات « الانفعال » ، وعرفوه بأنه حالة تحصل
للشيء تأثره من غيره . وبعبارة أخرى : هو تأثر الشيء من غيره
كذلك . كالحال الذي للمنسخن ما دام يشخن ، واليهما اشار الحكميم
الجزوازي بقوله :

الفعل تأثيراً بدا تدرجا . تأثر كذلك الانفعال جا .

« والعاشر » - من المقولات « الكيف » ، (ورسم القدماء بأنهما
هيئة قارة) وهو ما يجتمع اجزاؤه في الوجود (لا تقتضي قسمة ولا
نسبة لذاته) كما قال الحكميم :

الكيف مآثر من الهيآت . لم ينتسب ويقتسم بالذات

والى اجمال ما فصلنا اشار بعض المحشين ، وهذا نسه : « الممكن »
وهو الذي لا يقتضي وجوده ولا عدمه إما جوهر او عرض لأنه ان لم
يكن في الموضوع وهو المحل المتقوم للحال فهو الجوهر ، وان كان
في الموضوع فهو العرض ، وهو عند الحكماء تسعة اقسام : لأنه إما
يقتضي القسمة او النسبة او لا هذا ولا ذاك ، والاول هو « الكم » ،

وعرفوه بأنه العرض الذي يقتضي القسمة لذاته كالأعداد والمقادير ،
والثاني الأعراض النسبية ، وعرفوها بأنها اعراض يتوقف تعقلها على
تعقل الغير ، وهي سبعة اقسام : الاول هو « النسبة المكررة » كالأبوة
والبنوة ، والثاني « الأين » وهو الحصول في المكان ، والثالث « متى »
وهو الحصول في الزمان ، والرابع « الوضع » وهو هيئة تحصل للجسم
من نسبة اجزائه بعض إلى البعض ، وإلى الامور الخارجة كالقيام
والقعود . الخامس « الملك » وهو نسبة الشيء الى ملاصق بدن رجل
بالمصافحة كالتمتع والتقمص ، والمراد بهذه مصادر ما صدر لأنفسها ،
لأنها من قبيل ان يفعل ، السادس « الفعل » وهو التأثير كالقطع ،
والسابع « ان ينفع » وهو التأثير كالانقطاع (فهذه السبعة مع الكم
ثمانية) والتاسع (من الأعراض) « الكيف » ، وتعرفه هو المعروف
في الشرح (فصارت مع الجوهر عشرة كاملة) والدليل على الانحصار
هو الاستقراء . انتهى . فيما قدمناه من التفصيل يسهل عليك فهم هذا
الاجمال ، والله الموفق والمعين في كل حال ، وعليه الموعود والامتكال
والى المقولات العشرة اشار الشاعر بقوله :

عد المقولات في عشر سأنظما	في بيت شعر علا في رتبة نقلا
الجوهر الكم كيف والمضاف متى	اين ووضع له ان ينفع فعلا
وقد اشار بعضهم الى امثلتها فقال :	
زيد الطويل الأزرق ابن مالك	في بيته بالأمس كان متكى
جوهركم كيف اضافة	اين متى وضع
بيده غصن لوى فالتوى	فهذه عشر مقولات سوى
ملك فعل انفعال	

وكذلك قوله :

وهو	قمر	عزيز	الحسن	الطف	مصره
جواهر	كم	كيف	اضافة	اين	
لوقام	يكشف	عمنى	لما	انثنى	
وضع	ان يفعل	ملك	مضى	ان يتعمل	

وكذلك بالفارسي :

كل	به	بستان	دوش	دو خوشتر	لباسي	خفته	بود
جواهر	اين	مضى	ملك	وضع			
يك	نسيم	از كوى	جانان	خواست	خرم	دو	گذشت
				افادة	فعل	كيف	انفعال

قال الفزالي : فان قيل : فهذا الحصر اخذ تقليدا من المتقدمين او عليه برهان ؟ قلنا : التقليد شأن العميان ، والمقصود ان تنهض طرق البرهان فكيف يقنع بالتقليد بل هو ثابت بالبرهان ، فوجهه : ان هذا الحصر فيه ثلاث دعاوى : احداها ان هذه العشرة موجودة : وهذا معلوم بمشاهدة العقل والحس كما فصلنا . والاخر انه ليس في الوجود شيء خارج عنها وعرف ذلك ، بل ان كل ما ادركه العقل ليس يخلو من جوهر او عرض ، وكل جوهر ينطبق عليه عبارة او يختلج به خاطر فمممكن ادراجه تحت هذه الجملة - انتهى محل الحاجة من كلامه .

وقال القوشجي : اختلفوا في ان الاجناس العالية للأعراض كم هي ؟ فذهب ارسطو وأتباعه الى انها تسعة واختاره المصنف ، وذهب طائفة اخرى الى انها ثلاثة لكم الكيف والنسبة ، وهي شاملة للسبعة

التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنساً ، وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف - الى ان قال - قال الامام : وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحسار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل الى تحقيقها ، وما يقال في بيان الانحسار ، من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم ، والا فان لم تقتض النسبة لذاته فالكيف ، وان اقتضاها فالنسبة إما للأجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع ، او للمجموع الى امر خارج ، وهو ان كن عرضاً فأما كم غير قار فمتى ، او قار ينتقل بانتقاله فالملك ، اولا وهو الأبن ، واما نسبة فالمضاف ، واما كيف والنسبة اليه اما بأن يحصل منه غيره فان يفعل : او يحصل هو من غيره فان يفعل ، والا فهو الجوهر ، فكل ذلك وجه ضبط يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار - انتهى بأدنى تدبير للتقريب . ولا يذهب عليك ان « لذاته » راجع الى « لا تقتضي قسمة » ايضاً .

(والهيئة) كما في المصباح : الحالة الظاهرة (والعرض) كما فيه ايضاً : ما لا يقوم بنفسه ولا يوجد الا في محل يقوم به ، فاما (متقاربا المفهوم الا ان العرض يقال باعتبار حلوله والهيئة) يقال (باعتبار حصوله) .

« تسمية » اعلم ان العرض يطلق على معنيين : « الأول » ما يقصدونه به في باب ايساغوجي - اي الكليات الخمس - وهو الخارج المحمول المنقسم الى العرض الخاص والعرض العام ، وهو العرض المقابل للذاتي . « والثاني » ما يقصدونه في قاطية ودياس اي الصناعات الخمس المركب منها القياس - وهو ما يقابل الجوهر ، وهذا هو المراد هنا .

(والمراد بالمقارة) في تعريف الكيف (الثابتة في المفعول ، فخرج بالقييد الأول) وهو قارة (الحركة) وهي كما في الهداية : الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج . قيل : بيانه ان الشيء الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه ، والا لكان وجوده بالقوة ، فيلزم ان لا يكون موجوداً وقد فرضناه موجوداً « حف » ، فهو إما بالفعل من جميع الوجوه ، وهو الموجود الكامل الذي ليس له كمال متوقع وهو الباري تعالى شأنه والمقول ، او بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعضها ، فمن حيث انه بالقوة او خرج من القوة الى الفعل فذلك الخروج إما ان يكون دفعة واحدة كأنقلاب الماء هواء ، فالصورة الهوائية كانت للماء بالقوة فخرجت منها الى الفعل دفعة واحدة ، وهذا يسمى بالكون والفساد ، فالكون حصول صورة نوعية والفساد زوال تلك الصورة ، وقد يطلق « الكون » على الوجود بعد العدم والفساد بالمعكس ، او على التدرج ، وهذا القسم من الخروج يسمى « حركة » .

وتنقسم باعتبار مقولة هي فيها على اربعة اقسام :

« الأول » - الحركة في الكم ، وهي اربعة اقسام :

الأول « النمو » ، وهو ازدياد حجم الأجزاء الأصلية للجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الأقطار على نسبة طبيعة ذلك الجسم ، بخلاف السمن فانه زيادة في الأجزاء الزائدة .

« تنبيه » - قيل الأجزاء الأصلية في بعض الحيوانات هي المتولدة من المنى كالنظام والعصب والرباط ، وهو ما يربط مفاصل الاعضاء مثل ما يكون في رؤوس العظام . والأجزاء الزائدة فيه هي المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمن .

والثاني من اقسام الحركة في الكم « الذبول » . وهو انتقاص حجم الأجزاء الأصلية للجسم بما يتفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعة ذلك الجسم ، بخلاف الهزال فانه انتقاص عن الأجزاء الزائدة .

والثالث والرابع من اقسام الحركة الكمية « التخلخل والتكاثف » وكل واحد منهما مشترك : فان التخلخل قد يطلق على زيادة مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره ، كالثلج المعلوم المقدار ، فانه اذا ذاب كبر مقداره من الأول مع انه لم ينضم اليه غيره ، وقد يطلق على « الانففاش » ، وهو ان يتباعد اجزاء الجسم ويدخلها جسم غريب ، كالعين المنقوش . وكذلك التكاثف قد يطلق على « نقصان مقدار الجسم » من غير ان يتفصل عنه جزء كالماء المعلوم المقدار ، فانه اذا انجمد يصير مقداره اصغر من الأول ، مع انه لم يتفصل عنه شيء . وقد يطلق على « الاندماج » وهو ان تتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج ما بينها من الجسم للغريب ، كالقطر الملقوف بعد نقشه ، وقد يطلقان على رقة القوام وغلظه ، والمراد ههنا من كل واحد منهما اول المعاني .

قال الفزالي : التخلخل اسم مشترك ، يقال « تخلخل » للحركة الجسم من مقدار الى مقدار اكبر يلزمه ان يصير قوامه ارق ، ويقال « تخلخل » لكيفية هذا القوام ، ويقال « تخلخل » للحركة اجزاء الجسم عن تقارب بعضها الى تباعد ، فيتخللها جرم ارق منها ، وهذه حركة في الوضع والاول في الكم ، ويقال « تخلخل » لنفس وضع الأجزاء . هذا وينهم حد التكاثف من حد التخلخل . انتهى .

وحكى عن بعضهم انه عدّ السمن والهزال ايضاً من اقسام الحركة الكمية ، فعليه يصير اقسام الحركة الكمية ستة .

« والثاني » . من اقسام الحركة الحركة في الكيف ، كانتقال الجسم المائي من البرودة الى الحرارة على التدرّج ، وانتقاله من الحرارة الى البرودة كذلك ، وتسمى هذه الحركة « استحالّة » لتبدل حالة من حالات الجسم الى حالة اخرى له مع بقاء صورته النوعية .

« والثالث » . الحركة في الأين ، وهي انتقال الجسم من اين الى اين آخر على سبيل التدرّج ، وتسمى هذه الحركة « نقلة » لانتقال الجسم من مكان الى مكان آخر . كحركة الحجر صعوداً ونزولاً ، « والرابع » . الحركة في الوضع ، كحركة الفلك وحركة الدولاب والرحى ، وكحركة القائم اذا قعد وبالعكس .

والحكيم السبزواري زاد في اقسام الحركة قسماً خامساً تبعاً لاصدر المتألمين ، وهي « الحركة الجوهرية » ، والى جميع الأقسام يشير بقوله :

ماهي فيه الخمس ذا المرضي	وغيرها دفي او تبمي
فالكم ما فيه بلا تخالف	لدى تخلخل وفي تكاثف
وفي نموّ وذبول استقر	وكونها في الأين والوضع ظمر
والاستحالة تجوز كالنمو	مع استحالة الغليط والغشوة
زيادة المقدام ان ما زيد في	اجزا تخلخل وفي تكاثف
الحجم منقوص ولانقصان من	اجزا وذا باسم الحقيقى قمن
على انتفاش واندماج وعلى	رق وغلظة القوام استعمالا

على الآخرين بمشهور صفا ثم من الحركة ما قد سلفا
من باب وضع كان ثانيها ومن كيفية ثالثها لقد زكن
وجوهية لدينا واقمة اذ كانت الاعراض كلا تابعة
(و) خرج بالحمد الاول ايضاً (الزمان) بناء على وجوده ،
فانهم اختلفوا فيه اختلافاً قاحشاً : فنقاء بعضهم ، وأثبتته آخرون .
واستدل النافي : بأن الماضي والمستقبل معدومان ، والآن لا تحقق له
مع انه طرف الزمان المخالف له نوعاً ، ولعله الى ذلك اشير في الشعر
المنسوب الى مولانا امير المؤمنين رحمته الله :

ما فات مضي وما ياتيك فأين قم واغتنم الفرصة بين المدمين
وأجيب عن ذلك : بأن الماضي والمستقبل معدومان في الحال لا
مطلقاً كما يدل على ذلك الشعر المتقدم ، فلا يلزم من نفي الاخص
نفي الاعم ، وذلك ظاهر .

وقال المثبتون : بأن الزمان ظاهر الوجود ، والعلم به حاصل ،
فان جميع الأمم قاطبة بنى آدم - بل خالق العالم قدروه بالساعات
والأيام والشهور والاعوام . وغير ذلك مما هو معلوم عند اول الافهام
السليمة . ومما استدل به النافون انه ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان
يوجد اما في الماضي او في الحال او في المستقبل ، والاخير ان ظاهراً
البطلان ، وكذا الاول ، وكذا ازم ان يكون للزمان زمان آخر
ويكون الشيء ظرفاً لنفسه ، فلا يكون الماضي من الزمان موجوداً
اصلاً وكذا المستقبل .

وأجاب المثبتون : ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلاً لم يوجد
قطعاً ، واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجوداً في

شيء من الأئمة ، كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجوداً في شيء من الأمكنة ، بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الأمكنة لم يكن موجوداً اصلاً .

واختلف المثبتون في حقيقته وماهيته على اقوال يطول من نظرها الكلام ، حتى تجرأ بعضهم وقال : انه الملك العلام تعالى شأنه عما ينسب اليه بعض الملاحدة اللئام ، فمن اواد الاطلاع عليها فليراجع قول الحكميم :

فزمن مقدار قطع كانا ومنهم من قد نفى الزمانا
وقال بعضهم هو المتحرك وقيل واجب وقيل فلك

والمشهور عند المحققين ان الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم ، وهو غير قار كالحركة (و) كذلك (الفعل والانفعال) فانهما ايضاً غير قارين ، فانهما كما تقدم التأثير والتأثر . وعدم تقررهما واضح بحيث لا يحتاج الى البيان .

(و) خرج (ب) القيد (الثاني) وهو د لا تقتضى قسمة لذاته ، (الكم) لأنه تقتضى القسمة لذاته (و) خرج (ب) القيد (الثالث) وهو د ولا نسبة لذاته ، (باقي الأعراض) السبعة (النسبية) والباقي منها خمسة : وهو النسبة المكررة المسماة بالاضافة ، والايين ، والمتى ، والوضع . والملك . أما الفعل والانفعال فهما . وان يكونا من الأعراض النسبية . الا انهما قد خرجا بالقيد الأول .

فان قلت : فبالقيد الثالث يمكن اخراجهما ، فلا يحتاج الى اخراجهما الى القيد الأول .

قلنا : نعم لكن قد يأتي في الباب الثاني في بحث تعريف المسند اليه

بالعلمية أنه لا بأس أن يقع في القيود ما يصح به الاحتراز عما أخرجه قيد آخر قبله - فراجع وتأمل .

(وقولهم) أي القدماء (لذاته ليدخل فيه) أي في تعريف الكيف (الكيفيات المقتضية للقسم أو النسبة بواسطة اقتضاء محلها لذلك) أي للقسم أو النسبة ، وهي الكيفيات المختصة بالكميات ، كالاستقامة والانحناء والتعير والتقيب والشكل والخلقة . هذا في الكم المنصل ، وكالزوجية والفردية في الكم المنفصل ، فإن هذه الكيفيات تقتضي القسم والنسبة ، لكن لا لذاتها بل بواسطة اقتضاء محلها لذلك .

(د) الرسم (الأحسن ما ذكره المتأخرون ، وهو : أنه) أي الكيف (عرض لا يتوقف تصوره على تصور الغير ، ولا يقتضي القسم واللاقسم في محله اقتضاء أولياً) فخرج بالقيد الأول - أعني « لا يتوقف تصوره على تصور الغير » - الأعراض السبعة النسبية المقدم بيانها بأجملها ، وبالقيد الثاني - أعني « لا يقتضي القسم » - الكم ، وبالقيد الثالث - أعني « اللاقسم » - النقطة والوحدة ، بناءً على أنهما امران وجوديان غير داخليين في شيء من المقولات العشر ، كما هو مذهب الحكماء ، فإنهم يقولون : أن النقطة والوحدة امران وجوديان وليسا جنسين لشيء . وحصرهم الممكن في العشرة مرادهم الموجودات منه . وأما المتكلمون فالنقطة عندهم امر اعتباري لا وجود له ، والوحدة امر عديم محض ، فحينئذ لا يحتاج لإخراجهما إلى قيد ، بل لا معنى له لعدم دخولهما في جنس التعريف .

وعلى القول بالوجود فالنقطة طرف الخط ، والخط طرف السطح ، والسطح طرف الجسم ، فالسطح غير منقسم في العمق ، والخط غير منقسم

في العرض والعمق ، والنقطة غير منقسمة في الطول والعرض والعمق ، فهي عرض لا يقبل القسمة في الجهات اصلاً ، وإذا لم يقبل القسمة فيخرج بالقييد الثالث ، وذلك واضح .

وأما الوحدة فهي عدم انقسام الشيء من الجهة التي اتصف بها ، وهي - أي الوحدة - قد تكون بالجنس كوحدة الانسان والحصار والكلب بالجنس ، اذ لا اختلاف بينها إلا في النوع والعوارض الخاصة . فليس بينها اختلاف وانقسام من الجهة التي اتصفت بالحيوانية . وقد تكون بالنوع ، كوحدة العالم والجمال والفاق والعاقل بالنوع - أي الانسانية - فلا اختلاف ولا انقسام بينهم من جهة الانسانية . وقد تكون بالفصل كتقس المثل المتقدم ، اذ الوحدة بينهم بالفصل - أي الناطقية - . وقد تكون بالمعمول ان كانت جهة الوحدة محمولاً كالقطن والثلج والعاج المعمول عليها الأبيض ، وقد تكون بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعاً كالكتاب والضاحك المحمولين على الانسان . وقد يكون الشيء واحداً بالعدد ، ويسمى الواحد بالشخص ايضاً كزبد ، وهذا القسم قد يكون غير حقيقي - أي قابلاً للقسمة - وحينئذ قد يكون واحداً بالاتصال ، وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة في الماهية كالماء . وقد تكون الوحدة بالتركيب . وهو الذي له كثرة بالفعل كالبيت . وقد تكون الوحدة حقيقية ، وهو الذي لا يقبل التقسيم اصلاً كالعقل الشخصي والنفس الشخصي .

قال الفزالي : اعلم ان الواحد اسم للشيء الذي لا يقبل القسمة من الجهة التي قيل له انه واحد ، ولكن الجهات التي يمنع بسببها الانقسام وتثبت الوحدة بالاضافة اليها كثيرة :

« ومنها » ما لا ينقسم في الجنس ، فيكون واحداً في الجنس ،
كقولنا « الفرس والانسان واحد في الحيوانية » ، اد لا اختلاف بينهما
الا في العدد وفي النوع والعوارض ، أما الحيوانية فليس بينهما اختلاف
وانقسام .

« ومنها » ما لا ينقسم في النوع ، كقولك « الجاهل والعالم واحد
بالنوع » اى بالانسانية .

« ومنها » ما لا ينقسم بالعرض العام ، كقولنا « الغراب والغار
واحد » في السواد .

« ومنها » ما لا ينقسم بالمناسبة ، كقولنا « نسبة الملك الى المدينة
ونسبة العقل الى النفس واحدة » .

« ومنها » ما لا ينقسم في الموضوع ، كقولنا « النامي والذاهل
واحد في الموضوع » وكذلك رائحة التفاح وطعمه واونه في موضوع
واحد ، فيقال « هذه الأشياء واحدة » اى في الموضوع لا بكل
وجه .

« ومنها » ما لا ينقسم في العدد او ينقسم الى اعداد متشابهة في
شيء ، كالرأس فانه واحد من الشخص . اى ينقسم الى اجزاء يكون
لها معنى الرأس .

« ومنها » ما لا ينقسم بالحد ، اى لا توجد حقيقته لغيره وليس
له نظير في كمال ذاته ، كما يقال « الشمس واحدة » واحق الأشياء
باسم الواحد واحد بالعدد .

الى ان قال : والاتحاد في الكيفية يسمى « مشابهة » وفي الكمية
يسمى « مساواة » وفي الجنس يسمى « مجانسة » وفي النوع يسمى

« معاكلة » والاتحاد في الأطراف يسمى « مطابقة » . انتهى .
وقريب من ذلك ما قاله بعض المحققين ، وهذا نصه : اعلم ان
الهيئتين ان اشتركا في الجنس فهو المتجانسان ، او في الكيف
فمتشابهان ، او في الكم فمتساويان ، او في الازافة فمتناسبان ،
او في النخاسة فمتشاكلان ، او في الأطراف فمتطابقان ، او في وضع
الأجزاء فمتوازيان ، او في النوع فمتماثلان ، والا فهما المتخالفان ،
والمتخالفان إما متقابلان او غير متقابلين ، واما الاشتراك اسائر
الذاتيات والعرضيات فليس لاقامه اسم خاص . انتهى .

وأما المزيد الرابع - اعني « اقتضاء أولياً » - فهو للدخال لا
للإخراج ، لأنه للدخال بعض اقسام الكيف - اعني العلم - بناء على
كونه كيفاً ، فان فيه اختلافاً كما سذكروه بميد هذا .

قال القوشجي : ومن جعل للنقطة والوحدة من الأعراض دون
الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازاً عنهما ، ولا حاجة الى
زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم ، حيث قال « اقتضاء أولياً » ،
لادخال العلم بالبسيط ، حيث يقتضي اللاقسمة ، لكن ليس هذا
اقتضاء أولياً بل بواسطة المتعلق ، لان قولهم « لذاته » يفنى عنه .
انتهى .

والحاصل ان العلم لا يقتضي قسمة ولا عدمها لذاته ، وأما بالنظر
لمتعلقه - اي المعلوم - فان كان المعلوم متعدداً أو مركباً كان
العلم مقتضياً للقسمة اقتضاء ثانوياً - اي عرضياً لا لذاته بل باعتبار
المتعلق - وان كان المعلوم بسيطاً كان العلم مقتضياً لعدم القسمة
كذلك ايضاً . اي اقتضاء ثانوياً اي عرضياً لا لذاته بل باعتبار

المتعلق .

وليعلم ان الافتقار الى الفيد الرابع انما هو على المشهور من كون العلم من اقسام الكيفيات النفسانية ، وأما على غيره فلا . قال المحكيم السبزواري « في جنسه » اي جنس العلم . اقوال : هل هو كيف كما هو المشهور ، او اضافة كما قال الفخر الرازي ، او انفعال كما قال بعض آخر . انتهى .

وقال القوشجي : « والعلم لا يعقل الا مضافاً » يعنى لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة ، فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة ، فولد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه ، اذ لا يتصور هناك اضافة .

وزهب آخرون الى انه امر حقيقى يستلزم تلك الاضافة ، فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضاً ذلك الاشكال فقط ، ومن قال منهم انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع الصورتين المتماثلتين وتأيد بذلك الاشكال الوارد على الكل ، والى هذا المعنى اشار (المصنف) بقوله : (فيقوى الاشكال) باجتماع الصورتين المتماثلتين (مع الاتحاد) يعنى في علم الشيء بنفسه يتحد العالم والمعلوم ، وينوجه عليه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين ، ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة ، اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة ، فلا يتحقق العلم لانقضاء لازمه الذى هو الاضافة .

والجواب عن الاشكال الاول : ان علم الشيء بنفسه علم حضوري (لا تحصيلي ، ولهذا قالوا « العلم الحضوري هو العلم الذي هو عين

المعلوم الخارجي ، والملم التحصيلي حصول صورة شيء لشيء ، فلا اجتماع . وقد يجاب أيضاً بأن إحدى الصورتين موجودة بوجود أصيل ، والأخرى بوجود ظلي ، وبذلك يمتازان ، فلا استحالة .

وعن الاشكال الثاني : ان التغاير الاعتباري ذى لتحقيق الذببة ، ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالماً يغير كونه بحيث يصح ان يكون معلوماً ، وهذا القدر كاف لتحقيق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه ، سواء جعلت نفس العلم او لازمة له .

(وهو عرض لوجود حده فيه) اى العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه ، لأنه لا شك انا اذا عامنا شيئاً يحمل لنا في تلك الحالة كبنية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض ، سواء كان المعلوم جوهرأ أو عرضاً . الى ان قال - انها قائمة بالذهن قيام باقى الكيفيات النفسانية - انتهى .

وأنت اذا اتقنت ما فصلنا تعرف المراد مما نقل في الحاشية في وجه الأحسنية ، وهذا نصه : نقل عن الشارح ان وجه الحسن ما في لفظ الهيئة والقارة من الخفاء ، وان النقطة والوحدة واردتان على ظاهر تعريف القدماء ، وان الحركة ان جعلت من الكيفيات فلا وجه لاجراجها وان جعلت من الأين فقد خرجت بقولهم « لا يقتضى نسبة » ، وكذا الفعل والانفعال . وكذا يخرج الزمان بقولهم « لا يقتضى قسمة » ، لأنه نوع من الكم - انتهى المتقول عن الشارح .

حاصل المتقول عنه : ان تعريف القدماء مشتمل على عيوب ثلاثة : الأول اشتماله على جنس موجب للخفاء وهو هيئة ، فالأحسن تبديله بلفظ « عرض » ، كما في تعريف المناخرين . والثاني كونه غير مانع

للاختيار ، لورود النقطة والوحدة على ظاهر تعريفهم ، وهما ليسا من اقسام الكيف ، والثالث كونه مشتملا اما على اخراج ما ليس بخارج ان كانت الحركة من اقسام الكيف ، او كونه مشتملا على قيد زائد غير محتاج اليه وهو « قارة » ان كانت الحركة من اقسام الاين ، وكذلك بالنسبة الى الزمان والفعل والاتصال ، لخروج الثلاثة الاولى بقولهم « لا يقتضى نسبة » وخروج الزمان بقولهم « لا يقتضى نسبة » . هذا وأما قول الفاضل المحشى : « والظاهر منه ان يتجرد الفعل التفضيل - اعنى احسن - عن معنى التفضيل ، لكن قد تقرر ان تجريد انما يصح اذا لم يكن مستعملا بأحد الامور الثلاثة » ، فلم يتحصل ان منه خصوصاً الفقرة الأخيرة منه معنى ، اذ ما ادعاء من الظهور غير ظاهر ، اذ ليس فيما نقل عن الشارح شيء يدل على ذلك الا التعبير بالاحسن لا الاحسنية ، وفي دلالة ذلك على ما ادعاء تأمل بل منع يظهر وجهه من التعبير في هذا الكتاب بقوله « والاحسن » . فتأمل .

وأما ما ادعاء من انه قد تقرر ان التجريد عن معنى التفضيل انما يصح اذا لم يكن مستعملا بأحد الامور الثلاثة ، فغير موجه . ويظهر وجه ذلك بالتأمل في قول ابن مالك في الألفية :

وافعل التفضيل صلة ايدا	تقريراً او لفظاً بمن ان جردا
وتلو ال طبق وما لمعرفة	اضيف ذو وجهين عن ذى معرفة
هذا إذا نويت معنى من وان	لم تنو فهو طبق ما به قرن

قال الشارح في شرح البيت الأخير : هذا الحكم اذا قصدت بأفعل المذكور التفضيل ، بأن نويت معنى من ، وان لم تقصده به - بأن لم تنو معناها - فهو طبق ما به قرن ، اى مطابق له ، كقولهم « الناقص

والأشج أعد لا بنى مروان ، - انتهى .

ألا ترى أنه أضيف « أعدلا » إلى « بنى مروان » قد جرد من معنى التفضيل ، إذ المراد كما قال المحشي هناك عادلاً هم ، إذ ليس فيهم عادل غيرهما حتى يقصد التفضيل عليه .

وقد يظهر من كلام ابن هشام أن الأمر بعكس ما ادعاه ، أي أن التجريد من الأمور الثلاثة إنما يصح إذا جرد عن معنى التفضيل . قال في أوائل الباب الثاني : إنما قلت صغرى وكبرى موافقة لهم ، وإنما الوجه استعمال فعلى أفعال بآل أو بالإضافة ، ولذلك لحن من قال :

كأن صغرى وكبرى من فقاقرها حصباء دور على أرض من الذهب

وقول بعضهم أن من زائدة وإنهما مضافان على حد قوله :

يا من رأى هارضا أسر به بين ذراعى وجبهة الأسد

يرد أن الصحيح أن من لا تقع في الإيجاب ولا مع تعريف المجرور ، ولكن ربما استعمل أفعال التفضيل الذي لم يرد به المفاضلة مطابقة مع كونه مجرداً « من الأمور الثلاثة » قال :

إذا غاب عنكم أسود العين كنتم كراماً وأنتم ما أقام ألائم

أي لئام ، فعلى هذا يخرج البيت « الأول » وقول النحويين

وكذلك قول العروضيين فاصلة كبرى وفاصلة صغرى . انتهى .

(ثم الكيفية) على أربعة أقسام :

« الأول » - الكيفية المختصة بالكميات ، كالاستقامة والانحناء

والثلثية والمربعية ونحوها مما يختص بالكم المتصل ، وكالزوجية

والفردية المختصان بالكم المنفصل .

« والثاني » . الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس ، وهي تسمى « انفعاليات » ان كانت راسخة كحلالة العمل وصفرة الذهب وماوحة ماء البحر ، وانما سميت « انفعاليات » لانفعال الحواس عنها ، وتسمى « انفعالات » ان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجع ، وانما سميت « انفعالات » لسرعة زوالها ، شديدة العبه بأن يتعمل فسميت بها تمييزاً لها عن الكيفيات الراسخة وتنبهاً على تلك المشابهة .

وقد يقال هذا القسم يشارك القسم الأول في سبب التسمية بالانفعاليات لأن الحواس تنفعل عنه ايضاً ، لكنهم حاولوا التفرقة بين القسمين فنقصوا من اسمه الياء تنبيهاً على قصور فيه ، وهو عدم رسوخه وسرعة زواله ، مع ان وجه التسمية كما يأتي في الفن الثاني في ذيل قول المصنف « قد تأوله السكاكي ليس بمطرد » . وسأني بيان اقسام المحسوسات في الفن الثاني منذ بيان وجه الشبه مع شرح منا ان ساعدنا التوفيق لذلك ، وما توفيقى الا بالله وهو القادر على ذلك .

« والثالث » . الكيفية الاستعدادية ، وتسمى « بالقوة واللاقوة »

والاول كالصلابة والثاني كاللين .

قال شارح الهداية : ان اكثرهم عدوا الصلابة واللين من الكيفيات الملموسة (فيكونان من المحسوسات) ، والحق ما ذهب اليه المصنف (من عدوها من الكيفية الاستعدادية) ، لما ذكره الامام من ان الجسم اللين هو الذي ينمض . فهناك امور ثلاثة : الاول الحركة الحاصلة في سطحه ، والثاني شكل التقعر المقارن لحدوث تلك الحركة والثالث كونه مستعداً لقبول ذينك الأمرين « وليس الأولان بلين

لأنهما محسوسان بالبصر واللمس ليس كذلك (لأنه يدرك باللمس) ،
فتميز الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية . وكذلك الجسم الصلب
فيه أمور أربعة : الأول عدم الانتشار وهو عدمي ، والثاني الشكل
الباقى على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات ، والثالث
المقاومة المحسوسة باللمس ، وليست أيضاً صلبة لأن الهواء الذي في الزق
المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلبة له ، وكذا الرياح القوية فيها
مقاومة ولا صلبة فيها ، والرابع الاستعداد الشديد نحو اللاتفعال فهذا
هو الصلابة فتكون من الكيفيات الاستعدادية . انتهى .

(و) الرابع من اقسام (الكيفية) ما ذكره بقوله : (ان
خصت بذوات الانفس) ، كالعلم والادارة والقدرة والسهو والنسيان
والعك والاشجاعة والجبن واللذة والألم والادراك والكراهة والفرح
والحزن والغضب والحياة والصحة والمرض والهم والخيال والمقد والنفاسة
والبلافة .

قال بعضهم : ان المراد من الانفس هو الانفس الحيوانية ، بمعنى
انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد ، فملا
يمتنع ثبوت بعضها للمجردات من الواجب تعالى وغيره .
وفسرهما بعضهم بذوات الانفس مطلقاً لشمول الانفس النباتية ، ومن
هنا قيل : ان الصحة والمرض يتحققان في النباتات ايضاً . فتأمل .
والى اجمال ما فصلنا اشار في المنظومة بقول مشيراً الى اقسام
الكيف الاربعة :

وهو الى اربعة قد انقسم ما اخص بالانفس وما اخص بكم
وما هو القوة واللاقوة وكيف محسوس بخمس قوة

من انفعالي والانفعالي كالمملكات اعرفهما والحال
فالأول الراسخ لا الذاتي اقتنص بذينك الجسم وتبين النفس خص
(وحيثذ) اي حين اذ عرفت الكيفية النفسانية فاعلم انها (ان
كانت راسخة) اي ثابتة . قال في المصباح : رسخ الشيء يرسخ
يفتحين رسوخاً ثبت ، وكل ثابت راسخ ، وله قدم راسخة في العلم
يعني البراعة والاستكثار منه . انتهى . فحاصل الكلام : ان الكيفية
النفسانية ان كانت ثابتة (في موضوعها) بحيث لا يزول بسهولة
فحيثذ (تسمى) تلك الكيفية (ملكة) ولذلك فسروا الملكة كما
يأتى بأنها كيفية راسخة في النفس (والا) اي وان لم تكن راسخة
(تسمى) تلك الكيفية (حالاً) ، والتمايز بينهما قد لا يكون الا
بمراض ، بأن تكون الصفة حالاً ثم تصير ملكة بالممارسة ، كما ان
للإنسان يصير شيئاً بعد ما كان صبياً ، وكذلك صفاته التي كانت
حالات تصير ملكات له .

(تنبيه) في عدم حذف الياء في بعض النسخ من « تسمى » الثانية
كلام ذكرناه في الجزء الرابع من المكررات في شرح قول الناظم :
وبعد ماض رفعك الجزا حسن ورفعه بعد مضارع وهن
(فالمملكة كيفية راسخة في النفس) وقد تقدم بيان ذلك صوفي
وقال في الوشاح : وانما عبر عن الحقائق الراحنة في النفس بالملكات
باعتماد ان الانسان اذا تقرر في نفسه شيء وثبت في صميم قلبه فقد
ملك ذلك الشيء ، بخلاف ما لو عرفه بوجه من المعرفة فكأنه مضمار
عنده وقتاً ما ثم يسلب منه عادة ، وهكذا شأن الملكات والاحوال في
عالم الصفات ، فالطالب اذا تبهر في فن من الفنون وعرف اصوله

وأسس حق المعرفة ثبت ذلك الفن في نفسه وتمكن من التبسط فيه ،
بخلاف ما لو تصفحه عرضاً وصورة ، فإنه لا يستفيد منه الا في حال
تشاغله به ودروسه له استفادة تقليدية ، هذا مع ان الملكات . وان قبل
فيها انها راسخة لتزول بالاعراض الطويل حتما . انتهى .

وقال الشوارق في بحث الغاية : ان الصناعة لا يشك في انها لغاية ،
واذا سارت ملكة لم يصنع في استعمالها الى الروية وصارت بحيث اذا
حضرت الروية تمذرت وتبلد الماهر فيها عن التقاذ فيما يزاوله كمن
يكتب او يضرب بالعود ، فإنه اذا اخذ يروي في اختيار حرف حرف
او نغمة نغمة وأراد أن يتف على غيرها تبلد وتعتل ، وانما يستمر
على نهج واحد فيما يفعله بلا روية في كل واحد واحد مما يستمر
فيه وان كان ابتداء ذلك الفعل وقصده انما وقع بالروية ، وأما
المبنى على ذلك الأول والابتداء فلا يروي فيه ، وكذلك حال اعتصام
الزائق بما يعصمه ومبادرة اليد الى حك العضو المستحك من غير فكر
ولا روية ولا استحضار لصورة ما يفعله في الخيال . انتهى .

(فقول ملكة) فيه (اشعار) من قبيل اشعار تعاقب الحكم
بالوصف (بأن الفصاحة) في المتكلم (من الهبئات الراسخة حتى لو
عبر) متكلم (عن المقصود بلفظ فصيح من غير رسوخ ذلك) لا يعبر
(فيه) اى في ذلك المتكلم (لا يسمى فصيحاً في الاصطلاح) لما
يأتى بعيد هذا من انه يشترط في تسمية المتكلم في الاصطلاح فصيحاً
كونه ذا ملكة ، بحيث يقتدر على التعبير عن كل مقصود له بلفظ
فصيح . ولنعم ما قيل :

كاه باشد كه كودك نادان بخلط بر هدف زند تيرى

(وقوله يقتلها بها على التعبير عن المقصود دون يعبر اشعاراً بأنه)
 اي المتكلم ذا الملكية (يسمى فصيحاً حالتي النطق وعدمه) .
 والحاصل انه يسمى فصيحاً مطلقاً (اي سواء كان ممن ينطق
 بمقصوده بلفظ فصيح في زمان من الأزمنة او لا ينطق به) اي بمقصوده
 (قط ولكن له ملكة الاقتداء ، ولو قبل يعبر باختص) التسمية (بمن
 ينطق بمقصوده في الجملة) اي في زمان من الأزمنة ولو ببعض
 المقاصد .

وقد تقدم في ذيل قوله « يقال كاتب فصيح » ان المتكلم اذا
 حصل له الملكية يقال له « فصيح » ، تكلم بنجع او نظم او غيرها
 او كتب ، بل ولو لم يتكلم اصلاً الا انه لم يعرف حصول الملكية له
 الا بالتكلم ، كما قال امام الفصاحة **رحمته الله** « المرء مخبوء تحت
 لسانه » ومنه اخذ الشاعر حيث قال :

زبان در دهان ای خردمند چیست

کلید در کنج صاحب هنر

چو در بسته باشد چه داند کسی

که گوهر فروش است یا پيله در

وقال الآخر في ترجمة كلامه **رحمته الله** :

مرد پنهان بود بزیر زبان

تا نگویید سخن ندانندش

نیک گوید لیب دانندش

زشت گوید مخیه خوانندش

(يمكننا يجب ان نفهم هذا الكلام) هذا احتياج منه في حال

كلام الخطيب ، لكن في كلامه لحن عجيب لا يتوقع صدوره من أديب مثله ، وهو اسمعاه « قط » مع لاستقبال .

قال ابن هشام : « قط » على ثلاثة اوجه : احدها ان تكون ظرف زمان لاستفراق ما مضى ، وهذه بفتح القاف وتشديد الطاء مضمومة في افصح اللغات ، وتختص بالتقى يقال « ما فعلته قط » والعامية تقول « لا افعله قط » وهو لحن - انتهى .

(وقوله بلفظ فصيح) دون كلام فصيح (ليعم المفرد والمركب ، وذلك لأن اللام في) كلمة (المقصود) الواقع في التعريف (للاستفراق - اى كل ما وقع عليه قصد المتكلم واراذه) مفرداً كان او مركباً (فلو قيل) في التعريف (« كلام فصيح » لوجب) حينئذ (في فصاحة المتكلم ان يقتدر) المتكلم (على التعبير عن كل مقصود له بكلام فصيح ، وذلك محال ، لأن من المقاصد ما لا يمكن التعبير عنه الا بالمفرد . كما اذا أردت ان تلقى على الحاسب اجناساً مختلفة ليرفع حسابها) .

ما وجدت فيما عندي من كتب اللغة معنى مناسباً ليرفع في المقام وأظن قوياً انه اراد منه « الضبط » اى ليضبط حسابها ، او انه اراد معنى « يستعمل » في العجم عند الحساب فيقال « حساب اجناس خائنه را بر داشت » ، وهذا المعنى غير بهيد في المقام مما يذكرونه في كتب اللغة .

قال في المصباح : رفعت الزرع الى البيدر .

وقال في المجمع : وفي الحديث تكرر ذكر « الرفع » وهو خلاف الوضع ، يقال رفعتهم فارفع ، والفاعل رافع - الى ان قال - والرفع

في الأجسام حقيقة في الحركة والانتقال ، وفي المعاني محمول على ما يقتضيه المقام ، وهذه الجملة بعينها في المصباح .

وأما لفظة « الحساب » كما في بعض النسخ أو « الحسبان » كما في بعض آخر ، فكلاهما مصدران ، وكذلك حسبة وحسباً . قال في المصباح : حسبت المال حسباً من باب قنل احسبته عدداً ، وفي المصدر ايضاً حسبة بالكسر وحساباً بالفتح . وقريب منه ما في المجموع

(فتقول : دار ، غلام ، جارية ، ثوب ، بساط - الى غير ذلك ، فلذا) اي فلان من المقاصد مالا يمكن التعبير عنه الا بالمفرد كالمثال (قال بلفظ فصيح دون كلام فصيح) وذلك لأن الغرض معرفة عددها هذا ، ولكن لا يغنى عليك ان القول يكون الأجناس المذكورة مفردات لا مركبات دون اثباته خرط التار ، اذ مقتضى الصناعة النحوية تقدير مبتدأ او خبر لها لتعير جملة . وقد تقدم ان من شرائط فصاحة الكلام ان لا يكون على خلاف القانون النحوي المشتهر فيما بين معظم أصحابه ، فكيف ذاك اذا كان على خلاف القانون المسلم عند الجميع فعليه لا يصح لما ذكره بعضهم ، وهذا نصه : فان قلت التعبير عن المقصود لا يكون الا بالمركب لفظاً او تقديراً فلا يمكن بكلمة . قلت : بل يمكن اذا كان المقصود التصور ، كقولك في حد الانسان « فاطق » - انتهى . اذ من الواضح ان فاطق من قبيل دنف في جواب « كيف زيد » .

وكذلك لا يصح الى ما قاله بعض آخر من انه لا يحتاج الى تحمل تقدير مبتدأ او خبر لها ، ليلزم كون المقصود تركيباً اسنادياً دائماً ، وان كان هو مقتضى الصناعة النحوية . لأن الغرض حاصل

بمجرد استقصاء اسمائها مفردة . وهو ان يعرف عددها السامع او اللناطق
واسماؤها ، فاذا انتصبت مصدوبة بعدها فقد عرف عددها واسماؤها
- انتهى .

وأظن ان المتوهم لذلك توهم ذلك من ظاهر كلام القوم في باب
تعريف المعرب وفي باب الوقف وأمثالهما ، وليس كلامهم في تلك
المقامات فيما نحن بصدده ، اذ ما نحن فيه مقام اللقاء الأجناس على
الحاسب على نحو سائر ما يلقى على المخاطب ليفيده ما يفيد الكلام
فلا بد فيما يلقى اليه من تقدير حتى يصير مما افاد المستمع فائدة
تامة يحسن السكوت عليها .

وأما تلك المقامات المفهوم منها ذلك فنحن نذكر بعضاً منها تنويراً
للأذهان وتتميماً للبيان :

قال الجاهلي : فالمعرب الذي هو قسم من الاسم المركب - اي
الاسم الذي ركب مع غيره تركيباً - يتحقق معه عامله ، فيدخل فيه
زيد وقائم وهؤلاء في قولك « زيد قائم » و « قام هؤلاء » ، بخلاف
ما ليس بمركب اصلاً من الأسماء المفردة المعدودة ، نحو الف ياتنا
زيد عمرو بكر ، وبخلاف ما هو مركب مع غيره لكن لا تركيباً
يتحقق معه عامله كغلام في « غلام زيد » ، فان جميع ذلك من قبيل
المبنيات عند المصنف - الى ان قال - اعلم ان صاحب الكشف جعل
الأسماء المعدودة العارية عن المشابهة المذكورة معربة ، وليس النزاع
في المعرب الذي هو اسم مفعول من قولك « اعربت الكلمة » ، فان
ذلك لا يحصل الا باجراء الاعراب على آخر الكلمة بعد التركيب بل
في المعرب اصطلاحاً ، فاعتبر العلامة بمجرد الصلاحية لاسنحاق الاعراب

بعد التركيب ، وهو الظاهر من كلام الامام الهمام عبد القاهر الجرجاني ،
وليعتبر المصنف مع وجود الصلاحية حصول استحقاق الاعراب بالفعل ،
ولهذا أخذ التركيب في تعريفه ، وأما وجود الاعراب بالفعل في كون
الاسم معرباً فلم يعتبره احد ، ولذلك يقال : لم يعرب الكلمة وهي
معربة - انتهى .

وقال الرضى في شرح الشافية عند قول المصنف : النقاء الساكنين
يفتقر في الوقف مطلقاً وفي المدغم قبله لين سواء في كلمة نحو
خويصة والضالين وتعود الثوب وفي نحو ميم قاف عين مما بنى لعدم
التركيب وقفاً ووصلاً ، ما هذا نصه : الوقف على ضربين إما ان
يكون في نظر الواضع اولاً ، فالاول في اسماء حروف الهجاء ، وانما
كانت هذه الاسماء كذلك لأن الواضع وضعها لتعلم بها الصبيان او
من يجري مجراهم من الجهال صور مفردات حروف الهجاء ، فسمي
كل واحد منها باسم اول ذلك الحرف ، حتى يقول الصبي الف مثلاً
ويقف عنية قدر ما يميزها عن غيرها ، ثم يقول يا وهكذا الى
الآخر ، فلا ترى ساكنين ملتقيين في هذه الاسماء الا وأرلها حرف
لين نحو جيم دال نون ، وكذا الأصوات نحو قوس وطبيع الوقف
فيها وضعي لأنها لم توضع لقصد التركيب كما مضى في بابها .

والثاني ، ان لا يكون الوقف بنظر الواضع ، بل يطرأ ذلك
في حال الاستعمال في غير أسماء حروف الهجاء والأصوات نحو
المؤمنون والمؤمنات والفوت والميت ، وكذا الاسماء المحدودة نحو زيد
ثمود سعيد حماد ، وذلك ان الواضع وضعها لينطق بها مركبة تركيب
اعراب فيقف عليها المستعمل ، أما مع تركيبها مع عاملها نحو « جاءني

المؤمنون ، أو لا مع تركيبها معه نحو « ثمود وزيد » .
والأسماء التي وضعها الواضع لتستعمل مركبة في الكلام على ضربين:
أحدهما ما علم الواضع أنه يلزمه سبب البناء في التركيب - أعنى
مشابهة المبنى - والثاني ما علم أنه لا يلزمه ذلك ، ففي الأول جوز وضع
بناء بعضه على أقل من ثلاثة نحو من وما وذا ، وفي الثاني لم
يجوز ذلك ، إذ الثلاثة أقل إبنية المعرب ، وأما أسماء حروف المجاء
والأصوات فمما لم يقصد بوضعها وقوعها مركبة ، فلهذا جوز أيضاً
وضع بعضها على أقل من ثلاثة نحو باتا وصه وسأ ، إذ ليست في
نظره مركبة ، فلا تكون في نظره معربة .

وأما أن كان أول الساكنين من غير حروف اللين ولا يكون إذن
سكون ثانيهما إلا للموقف في حال الاستعمال لا ينظر الواضع ، فلا بد
من تحريك الأول منهما بكسرة مختلفة خفيفة كما ذكرنا ، حتى يمكن
النطق بالثاني ساكناً نحو عمرو وبكر وبشر .

وأما جوز هذا لشبهه بالتقاء الساكنين ، لما قلنا أن الوقف لطلب
الاستراحة ، فيحتمل معه أدنى ثقل ولما استحال اجتماعهما إلا مع
تحريك الأول ، وإن كان بحركة خفيفة ، واختار بعض العرب نقل
حركة الحرف الموقوف إلى الساكن الأول على التحريك بالكسرة
الخفيفة التي اقتضاهما الطبع كما ذكرنا لفائدتين : أحدهما دفع
للضرورة من غير اجتلاب حركة اجنبية ، والثانية إبقاء دليل الأعراب .
لكن فيما اختاره ضعفاً من جهة دوران الأعراب على وسط الكلمة ،
فإذ ذلك اجتنبه أكثر العرب .

قوله « يفتقر في الوقف مطلقاً » أي سواء كان أولهما حرف

لين كالمؤمنون والمؤمنين والمؤمنات ، اولا نحو همرو بكر ، وقد
عرفت ان الثانى ليس فيه التقاء الساكنين حقيقة ، اذ هو مستحيل
فيما اولهما حرف صحيح .

قوله « وفي المدغم قبله لين في كلمة » احراز من نحو « قالوا
اطيرنا » و « خافى الله » و « خافا الله » .
قوله « خويصة » تفسير خاصة .

قوله « تمود الثوب » فعل ما لم يسم فاعله . من « تمادينا الثوب »
اي مده بعضنا من بعض .

قوله « نحو ميم قاف عين » يعنى به التقاء ساكنين سيكون ثانيهما
لعدم موجب الاعراب ، سواء كانت الكلمة من اسماء حروف التهجوي
كقاف لام ميم او من غيره كمرصاد ثمود مهيد ، وسواء كان الحرف
الاول حرف لين كما ذكرنا اولا كهمرو بكر . وقد ذكرنا أن
هذا الأخير شبيه بالتقاء الساكنين وليس به في التحقيق ، وانما جاز
التقاء الساكنين في مثل هذا لكون الكلمات بحراة مجرى الموقوف عليه
كما يجيء . وان لم تكن موقوفا عليها .

قوله « وقفا » كما اذا وقفت في كهيمص .

قوله « وصلا » كما يصل عين بصاد في هذه الفاتحة ، فسكون
اواخرها ليس لأنها كانت متحركة ثم قطعت حركتها لأجل الوقف
بل لكونها مبنية على السكون . قال جاز الله : هي معربة لكنها لم
تعرب لعريتها عن سبب الاعراب ، وهذا منه عجيب ، كيف يكون
الاسم معرباً بلا مقتضى للاعراب ، وانما قلنا انها لم تكن متحركة
بحركة لأن الحركة إما اعرابية ، وكيف تثبت الحركة الاعرابية من

دون سبب الاعراب الذي هو التركيب مع العامل ، ولما بنائية ولا يجوز لأن بناء ما لم يثبت فيه سبب الاعراب اقوى من بناء ما عرض فيه مانع من الاعراب ، فينبغي ان يكون اقوى وجهى البناء على اصل البناء ، وهو السكون لأن اصل الاعراب الحركة واصل البناء السكون . انتهى .

” وانما اطلقنا الكلام في المقام لكونه ذا فائدة مهمة ، بل فوائد عدة لمن كان من اهل الفضل والبصيرة والهمة لامن كان من الذين هم من حيث العلم والفضل في ابتداء الفاية . ومن الله التوفيق والهداية . (وقول بعضهم ” دون كلام فصيح او لفظ بليغ ، ليعم المفرد والمركب ، وهو ظاهر) لأن بلاغة اللفظ غير لازمة في فصاحة المتكلم ، فأتيان لفظ ” بليغ ” مغل بها لكونه موجباً لتقييدها بتقييد غير لازم ، فالسبب في تركه كونه مغلا لا كونه موجباً لعدم شمول التعريف للمركب ، لأن المعلوم يستند الى اسبق العلل ، والاسبق في ترك لفظ ” بليغ ” كونه قيداً زائداً مغلا بالتعريف لا كونه موجباً لعدم شمول التعريف للمركب .

(فان قلت : هذا التعريف) اي تعريف الفصاحة في المتكلم بالملكة المتقدمة (غير مانع) للأغيار (لصدقه) اي هذا التعريف (على الادراك والحياة) لأنهما ايضاً - كما تقدم آنفاً - من الملكات المختصة بذوات الأنفس التي يقتدر بهما على التعبير عن المقصود بلفظ ” فصيح ” ، لما هو ظاهر لكل ذي شعور ان التعبير المذكور يتوقف عليهما لا سيما الحياة .

قال القوشجي : الكيفيات النفسانية تنفقر الى الحياة . وهي صفة

تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعياً عندنا .
والقيد الأخير للمنحقيق على ما هو رأي البعض لا للاحتراز ، وقيل
قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة .

(ونحوهما) اي ونحو الادراك والحياة (مما يتوقف عليه الاقتدار
المذكور) من طول خدمة علمي المعاني وتتبع خواص تراكييب البلفاء ،
او السايقة التي لا ينالها الا الاوحدى من المشكلمين (قلنا : لا نسلم
ان هذه) اي الادراك والحياة ونحوهما (اسباب بل شروط) والفرق
بينهما ان السبب ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه ،
والشروط ما يلزم من عدمه عدم الشروط ولا يلزم من وجوده وجوده ،
ومن المعلوم ان الصادق على الادراك والحياة ونحوهما هو الاول لا
الثاني .

(ولو سلم) ان الادراك والحياة ونحوهما اسباب لاشرائط ، (فالمراد)
من « السبب » المفهوم من التعريف (السبب القريب ، لانه السبب
الحقيقي المتبادر الى الفهم مما استعمل فيه الباء السببية) والادراك والحياة
ونحوهما من الاسباب البعيدة التي قد تضى معدات .

واعلم ان نظير هذا الاشكال والجواب ما ذكر في الجامي في تعريف
الاعراب ، وهذا نصه : « الاعراب ما ، اي حركة وحرف ، اختلف
آخره ، اي آخر المعرب من حيث هو معرب « ذاذا او صفة به ،
اي بتلك الحركة او الحرف ، وحين يراد بما الموصولة الحركة او
الحرف لا يراد العامل والمقتضى ، ولو اقيمت على عمومها خرجا بالسببية
المفهومة من قوله « به » ، فان المتبادر من السبب هو السبب القريب
والعامل والمقتضى من الاسباب البعيدة . انتهى .

« فائدة » قال بعض المحققين في حاشية الجاهلي عند ختم الكتاب:
السؤال ثلاثة اقسام قوى ومتوسط وضعيف ، فالقوى لقائل والمتوسط
فان قلت والضعيف فان قيل « والجواب ايضاً ثلاثة اقسام قوى ومتوسط
 وضعيف ، أما القوى فأجيب والمتوسط فقلت والضعيف فيمكن . انتهى
وليكن هذا على ذكر منك واحفظه يفدك فيما بعد .

(والبلاغة) في الأصل كما تقدم من الوصول والانتهاى ، يقال
« بلغت المكان » اذا انتهيت اليه ، و « مبالغ الشيء » منتهاه ، وهي في
الاصطلاح اذا كان (في الكلام مطابقتها) اى للكلام (لمقتضى الحال)
في الجملة ، اى مطابقتها لأي مقتضى من المقتضيات التى يقتضيا الحال لا
المطابقة التامة ، وهي مطابقتها لساير المقتضيات التى لا يقتضيا الحال اذ
لا يشترط ذلك ، فاذا اقتضى الحال شيئين كالتقديم والتعريف مثلاً ،
فروعى احدهما دون الآخر كان الكلام بليفاً من هذا الوجه وان لم
يكن بليفاً مطلقاً . وحينئذ فيستحق توصيفه بالبلاغة بمراعاة احدهما
فقط ، لكن مراعاتهما ازيد بلاغة لأنها ازيد مطابقة لمقتضى الحال .

ولا يذهب عليك ان كل لغة من اللغات لا تخلو من وصفى الفصاحة
والبلاغة المختصين بالألفاظ والمعاني ، الا ان اللغة العربية مزينة على
غيرها ، لما فيها من التوسعات التى لا توجد في لغة اخرى سواها . وان
شئت ان تعرف صدق هذا المقال فعليك بكتب السعدي والحافظ الشيرازيين
واشبههما .

والحاصل : ان الفصاحة والبلاغة يستنبطان بالنظر وقضية العقل من
غير ان يتوقف على واضح ، بل تؤخذ الفاظ ومعان على هيئة مخصوصة
يحكم بها العقل والذوق بمزية من الحسن لا يشاركها فيها غيرها ، فان

كل عارف بأسرار الكلام - من أي لغة كانت من اللغات - يعلم ان اخراج الكلام في الفاظ ومعاني يلزمها السمع ويتبناها ذوق الذوق السليم والطبع المستقيم خير من اخراجه في الفاظ ومعاني قبيحة مسنكرة يشبو عنها السمع وينفر عنها الذوق والطبع .

و (المراد بالحال الأمر الداعي الى التكلم على وجه مخصوص - اي الى ان يعتبر مع الكلام الذي يؤدي به اصل المعنى خصوصية ما - وهو) اي الخصوصية ، والذكر باعتبار الخبر : لما تقرر في النحو من ان الضمير بين مرجع له وخبر له جائز مراعاة كل منهما ، والأولى مراعاة الخبر (مقتضى الحال) .

و « الخصوصية » بضم الخاء اصله مصدر كالقعود . والمصدر اذا لحقته ياء النسبة صار وصفاً . ويجوز الفتح ايضاً . قال في المصباح : خصصته بكذا أخصه خصوصاً من باب تعدد . وخصوصية بالفتح والضم لغة : اذا جعلته له دون غيره - انتهى .

وقال بعضهم : الخصوص بالفتح صفة كضروب واكول وصبور ، والصفة اذا لحقها ياء النسبة سارت مصدرأ كالضاربة والمضروبية - انتهى .

(مثلاً : كون المخاطب منكراً للحكم حال يقتضي تأكيده) اي تأكيد الحكم (والتأكيد مقتضاه) اي مقتضى الحال .

(ومعنى مطابقته) اي الكلام (له) أي مقتضى الحال (ان الحال ان اقتضى التأكيد كان الكلام مؤكداً ، وان اقتضى الاطلاق) اي عدم التأكيد (كان) الكلام (عارياً عن التأكيد ، وهكذا ان اقتضى) الحال (حذف المسند اليه حذف) المسند اليه

(وان اقتضى) الحال (ذكره) اي المسند اليه (ذكر) المسند اليه
(الى غير ذلك من التفاصيل) الالية (المشتمل عليها) اي التفاصيل
(علم المعاني) .

وهذا قريب مما في المفتاح . وهذا نصه : اعلم ان علم المعاني
هو تتبع خواص تراكييب الكلام في الافادة وما يتصل بها من الاستحسان
وغيره ، ليحترز بالوقوف عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي
الحال ذكره ، واعني بتراكييب الكلام التراكييب الصادرة ممن له فضل
تمييز ومعرفة ، وهي تراكييب البلاغة ، لا الصادرة ممن سواهم انزولها
في صناعة البلاغة منزلة اصوات حيوانات تصدر عن محالها بحسب ما يتفق .
واعني بخاصية التراكييب ما يسبق منه الى الفهم عند سماع ذلك
التراكييب جازياً مجرى اللازم له ، لكونه صادراً عن البليغ لا لنقص
ذلك التراكييب من حيث هو هو او لازماً له لما هو هو حيناً .

واعني بالفهم فهم ذوي الفطرة السليمة ، مثل ما يسبق الى فهمك
من تراكييب « ان زيدا منطلق » اذا سمعته من المعارف لصياغة الكلام
من ان يكون مقصوداً به نفى الشك او رد الانكار ، او من تراكييب
« زيد منطلق » من انه يلزم مجرد القصد الى الاخبار ، او من نحو
« منطلق » بترك المسند اليه من انه يلزم ان يكون المطلوب به وجه
الاختصار ، مع افادة لطيفة مما يلوح بها مقامها ، وكذا اذا لفظ
بالمسند اليه ، وهكذا اذا عرف او نكر او قيد او اطلق او قدم او
آخر ، على ما يطالعك على جميع ذلك شيئاً فشيئاً مساق العلمين انشاء
الله تعالى - انتهى .

ولعلم ان للمتقدمين في البلاغة رسوم وتعاريف ، قبل « طحة دالة »

وقيل « معرفة الوصل من الفصل » وقيل « الإيجاز من غير عجز
والإطناب من غير خطل » وقيل « اختيار الكلام وتصحيح الأقسام »
وقيل « قليل يفهم وكثير لا يسأم » وقيل « الإشارة إلى المعنى بلمحة
تدل عليه » وقيل « الإيجاز مع الإفهام والتصرف من غير اضجار »
وقيل « ادراك المطالب واقناع السامع » وقيل « تصحيح الأقسام
واختيار الكلام » وقيل « وضوح الدلالة وانتهاز الفرصة وحسن الإشارة »
وقيل « قول تضطر العقول إلى فهمه بأيسر العبارة » وقال بعض أهل
الهند « هي النظر بالحجة والمعرفة بمواقف الفرصة » وقيل « اجاعة
اللفظ باشباع المعنى » وقيل « ممان كثيرة في الفاظ قليلة » وهي
اصابة المعنى وحسن الإيجاز » وقال الخليل « كلمة تكشف عن البغية »
وقيل « ابلاغ المتكلم حاجته بحسن افهام السامع » وقيل « ان تفهم
المخاطب بقدر فهمه من غير تعب عليك » وقيل « حسن العبارة مع
صحة الدلالة » وقيل « دلالة أول الكلام على آخره وارتباط آخره
بأوله » وقيل « القوة على البيان مع حسن النظم » وقيل « البلاغة
ما قرب طرفاه وبعد انتهاء » وقال أرسطو « البلاغة حسن الاستعارة »
وقيل « اصابة المعنى وقصد الحجة » وقيل « هي الجزالة والإطالة »
وقيل « تقصير الطويل وتطويل القصير » وقيل « إهداء المعنى إلى
القلب في أحسن صورة من اللفظ » .

والظاهر ان أكثر هذه العبارات إنما قصدوا بها ذكر اوصاف
للبلاغة ولم يقصدوا حقيقة التعريف والرسم . وأوضح من كل ذلك ما
قاله ابن خلدون في كتابه العبر ، وهذا نصه : أعلم ان اللغات كلها
ملكات شبيهة بالصناعة ، اذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني

وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكية ونقصانها ، وليس ذلك بالنظر الى المفردات وانما هو بالنظر الى التراكيب ، فاذا حصلت الملكية التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال يلغ المتكلم حينئذ الغاية من اقادة المتكلم مقصوده للسامع ، وهذا هو معنى البلاغة - انتهى .

ولا يذهب عليك ان هذا الأمر بعيد المنال كثير الاشكال ، يحتاج الى لطف قريحة وشهامة خاطر وذوق سليم وطبع مستقيم والاعانة من السميع العلیم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم .

(مع فصاحته - اي فصاحة الكلام - فان البلاغة) في الكلام (انما يتحقق عند تحقق الأمرين) اي المطابقة والفصاحة .

(وهو - اي مقتضى الحال - مختلف ، فان مقامات الكلام متفاوتة) وقد تقدم اختلاف مقام التصريح ، كقصة هريم ، وقد احصت فرجها ، وعدمه كقوله تعالى « من قبل ان تمسوهن » . (الحال والمقام متقاربا المفهوم) بل متحدان ذاتاً ، لأن كلا منهما عبارة عن الأمر الداعي الي ان يعبر مع الكلام الذي يؤدي به اصل المعنى خصوصية ما .

(والتفاير) والفرق (بينهما اعتباري ، فان الامر الداعي مقام) اي مكان (باعتبار توهم كونه) اي الأمر الداعي (محلاً) ومكاناً (لورود الكلام فيه) اي في ذلك المحل والمكان (على خصوصية ما) اي التأكيد وعدمه ونحوهما ، كما قيل بالفارسية « هر سخن جائی و هر نکته مقامی دارد » . (و) هو اي الامر الداعي ايضاً (حال) اي زمان (باعتبار توهم كونه) اي الأمر الداعي (زماناً له) اي لورود الكلام فيه - اي في ذلك الزمان - على خصوصية من تلك الخصوصيات - اي التأكيد وعدمه - ونحوهما .

والحاصل : ان الأمر الداعي لورود الكلام على خصوصيه ما من الخصوصيات اذا توهم فيه كونه محلاً لذلك الكلام يسمى « مقاماً » ، واذا توهم فيه كونه زماناً يسمى « حالاً » .

وانما عبر الشارح بالتهوّم لأن الأمر الداعي ليس مكاناً ولا زماناً حقيقة ، وانما جعل كذلك توهماً وتخيلاً . ووجه ذلك التوهم والتخييل انه لا بد لذلك الأمر الداعي الى ورود الكلام على تلك الخصوصية من مكان وزمان يقع فيهما ، وهو مطابق للمكان الذي يقع فيه وللزمان الذي يقع فيه ، اي انه بقدرهما لا يزيد عليهما ولا ينقص عنهما ، فباعتبار مطابقته للمكان يتوهم انه مكان فيسمى « مقاماً » ، وباعتبار مطابقته للزمان يتوهم انه زمان فيسمى « حالاً » .

وانما اختير لفظ « المقام » و« الحال » دون غيرهما من اسماء الامكنة والأزمنة كالمجلس والماضي والاستقبال لأن البقاء والخطباء كانوا في الصدر الأول يتكلمون بما عندهم من اشعار وخطب وهم قائمون ، فأطلق « المقام » على الأمر الداعي لأنهم يلاحظونه في محل قيامهم ويراعون حال المخاطبين في ذلك المقام لا حالهم قبل ذلك المقام او بعده ، ولأن زمان الحال اوسط الأزمنة الثلاثة وخير الأمور اوسطها فناسب ان يطلق على الأمر الداعي « الحال » .

هذا كله على ما يقتضيه عبارة الشارح من كون المقام اسم مكان من قام يقوم ، وكون الحال بمعنى الزمان الحاضر الذي هو احد الأزمنة الثلاثة . ولا يبعد ان يكون مراد الخطيب من المقام الرتبة والدرجة كما يقرب ذلك قوله الآتي « وارتفاع شأن الكلام » الخ . ومن الحال ما عليه المخاطب من الحالات والصفات ، اعني الانكار وعدمه ونحوهما .

وانما سمي الأمر الداعي « مقاماً » لأن مراتب الكلام ودرجاته تفاوتت بمطابقته لحال المخاطب زيادة ونقصاناً ، فكلما زادت المطابقة زادت مرتبته ودرجته وإذا نقصت نقصت ، كما أن مراتب افراد الرجال ودرجاتهم كذلك ، وسمى الامر الداعي « حالاً » لأنه مما يتغير ويتبدل كسائر حالات المخاطبين من فرح وحزن وغضب ورضا ونحوها . فتدبر جيداً .

(وأيضاً) بينهما - أي بين الحال والمقام - فرق من وجه آخر وهو أن (المقام) يعتبر اضافته (غالباً) (إلى المقتضى) بالفتح (فيقال مقام التأكيد و) مقام (الاطلاق و) . قام (الحذف و) مقام (الاثبات) وغير ذلك ، كمقام التعريف ومقام التنكير وغيرهما (و) أما (الحال) فيعتبر اضافته (غالباً) (إلى المقتضى) بالكسر ، أي الأمر الداعي (فيقال « حال الانكار » و « حال خلو الذهن » وغير ذلك) كحال تردد المخاطب وحال علم المخاطب بأحد اجزاء الجملة ونحوهما من الحالات التي ستفصل في المباحث الآتية في المعاني .

إذا تمهد ما تقدم من كون الحال والمقام متعاربا المفهوم وكيفية تباينهما . بالاعتبار (فعند تفاوت المقامات يختلف مقتضيات المقام ، ضرورة ان الاعتبار اللائق بهذا المقام) كالتأكيد اللائق بمقام ورود الكلام مؤكداً في حال كون المخاطب منكراً مثلاً (غير الاعتبار اللائق بذلك) المقام الآخر ، كالاطلاق اللائق بمقام ورود الكلام مطلباً ، ومن دون تأكيد في حال كون المخاطب خالي الذهن من الحكم والتردد فيه مثلاً .

والحاصل : ان الاعتبار اللائق بمقام غير الاعتبار اللائق بمقام غير

ذلك المقام (واختلافها) اي اختلاف مقتضيات المقام ، اي اختلاف
الاعتبارات الثلاثة بكل فرد فرد من المقامات (عين اختلاف مقتضيات
الاحوال) لكون الاولى عين الثانية .

(ثم) هذا من قبيل الشرح قبل المتن بالنسبة الى ما يأتي من
قول الخطيب : اعني فمقام كل من الاطلاق ، الخ (شرح) الخطيب
في المتن الآتي (في تفصيل) ما اجله أولاً في المتن المتقدم من
(تفاوت المقامات) حالكون ذلك التفصيل (مع اشارة اجمالية الى
ضبط مقتضيات الاحوال ، بيان ذلك) التفصيل والاشارة الاجمالية : (ان
مقتضى الحال كما) تقدم اجمالاً و (سيجيء) مفصلاً (اعتبار مناسب
للحال والمقام) وقد عرفت المراد منهما (وهو) اي الاعتبار المناسب
ثلاثة اقسام : الاول (إما ان يكون) الاعتبار المناسب (مختصاً
بأجزاء الجملة) الواحدة ، والثاني (او) يكون مختصاً (بالجمليتين
فصاعداً) والثالث (او لا يختص بشيء من ذلك) المذكور من الجملة
الواحدة او الجمليتين فصاعداً .

(أما الاول) اي الاعتبار المناسب المختص بأجزاء الجملة الواحدة
(فيكون راجعاً : إما الى نفس الاسناد) وهو - كما يأتي في اول
الباب الاول - الحكم بمفهوم لمفهوم آخر بأنه ثابت له او منقضي عنه .
واختار الشارح هناك بأنه ضم كلمة او ما يجري مجراها الى الأخرى
بحيث يفيد الحكم بأن مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الأخرى او منقضي
عنه ، ويأتي الكلام في ان أي من التعريفين أولى هناك انهاء
الله تعالى .

(ككونه) اي الاسناد (عازياً عن التأكيد او) كونه (مؤكداً)

إما (استعمالاً أو وجوباً) إما (تأكيداً واحداً أو) تأكيداً
(أكثر) من واحد (أو) يكون ذلك الاعتبار (الى المسند اليه)
اي الى المبتدأ أو الفاعل (ككونه) اي المسند اليه (محذوفاً أو ثابتاً)
أي مذكوراً (معرفاً أو منكرأ مخصوصاً) أي نكرة مخصصة بأحدى
المخصصات المسوغة للابتداء بالنكرة (أو غير مخصوص) كذلك ،
وككون المسند اليه (مصحوباً بشيء من التوابع) الخمسة (أو غير
مصحوب) بشيء منها ، وككون المسند اليه (مقدماً أو مؤخراً) ،
وككون المسند اليه (مقصوراً) أي محصوراً (على المسند اليه) أي
على الذى اسند اليه ، أي إلى المسند اليه . حاصله : ان يكون المبتدأ
منحصراً في الخبر نحو « ما زيد الا قائم » (أو غير مقصور ، الى
غير ذلك) من الاعتبارات الراجعة الى المسند اليه .

(أو) يكون ذلك الاعتبار المناسب المختص بأجزاء الجملة الواحدة
راجعاً (الى المسند كما ذكر) في المسند اليه ، فيكون المسند ايضاً
مثله في الأمور المذكورة : من كونه محذوفاً أو ثابتاً معرفاً أو منكرأ
- الى آخر ما ذكر في المسند اليه ، فجميع هذه الأمور تجري في
المسند (مع زيادة كونه) أي المسند (مفرداً فعلاً) كان ذلك
المفرد أو غيره (أو) كونه أي المسند (جملة اسمية) كانت (أو
فعلية أو) كونه (ظرفية أو) جملة (شرطية) مع زيادة كونه
- أي المسند - (مقيداً بمتعلق) من المتعلقات التي يأتي تفصيلها في
الباب الرابع انشاء الله تعالى (او غير مقيد) بذلك (على ما سيصل)
كل واحد من الأمور المذكورة في الباب المختص به مع الأمثلة ،
فذكرها هنا تطويل بلا طائل ، وكذلك القسمين الآخرين .

(وأما الثاني) أي الاعتبار المناسب المختص بالجملةتين فصاعداً
(فكوصل الجملةتين أو فصلهما) وسيأتى تفصيل ذلك مع أمثلته في
الباب السابع انشاء الله تعالى ، مع شرح وتوضيح هذا ان شاء الله
التوفيق لذلك .

(وأما الثالث) أي الاعتبار المناسب غير المختص بشيء من الجملة
الواحدة والجملةتين (فكالمساواة والايجاز والاطناب على الوجوه المذكورة
في بابها) مع أمثلتها .

(وهذا) إلبان وتقسيم الاعتبار المناسب وذكر ما يخص بكل
واحد من الأقسام (حديث اجمالي يفصله علم المعاني) كلا في بابها
ومحلها المناسب المعد له .

(اذا تمهد هذا) الحديث الاجمالي (فنقول : مقام التنكير . أي
المقام الذي يناسبه تنكير المسند اليه أو المسند نحو « رجل في الدار
قائم » و « زيد قائم » يباين مقام تعريفه (أي تعريف المسند اليه
أو المسند نحو « زيد قائم » و « زيد القائم » (ومقام اطلاق الحكم)
أي الاسناد (أو) مقام اطلاق (التعلق) أي تعلق المسند ان كان
فعلاً أو شبهه بمفعوله . أي فاعله أو مفعوله . (أو) اطلاق (المسند
اليه أو المسند أو) اطلاق (متعلقه) أي متعلق المسند (يباين مقام
تقييده) أي تقييد كل واحد من الأشياء الخمسة (بمؤكد أو أداة قصر
أو تابع أو شرط أو مفعول أو ما أشبهه) كالحال والنمير ونحوهما .
ومبارة واضحة : مقام اطلاق الحكم . أي الاسناد . أي مقام خلوه
من المقيدات نحو « زيد قائم » يباين مقام تقييده بمؤكد نحو « ان
زيداً قائم » أو بأداة قصر نحو « ما زيد قائم » أو « انما زيد قائم »

— ومقام اطلاق التعلق - اي تعلق المسند به معموله نحو « ضربت زيدا »
 يبين مقام تقييده - اي التعلق - بمؤكد أو أداة قصر نحو « لأضربن
 زيدا » ونحو « والله ضربت زيدا » اذا كان المراد بنون التأكيـد
 والقسم تأكيد تعلق الضرب بزيد لا تأكيد وقوع الضرب من المتكلم ،
 والا كانا تأكيدين للمحكم ، ونحو « ما ضربت الا زيدا » اذا كان
 المراد قصر تعلق الضرب بزيد دون غيره - فتأمل جيداً .

ومقام اطلاق المسند اليه أو المسند نحو « زيد عالم » يبين مقام
 تقييد المسند اليه أو المسند بتابع نحو « زيد الفقيه عالم عادل » أو
 « مجب عادل » .

ومام اطلاق المسند يبين مقام تقييده بشرط نحو « زيد عادل حقاً
 ان كان مخالفاً لهواه » . { يـيـا } .

ومقام اطلاق المسند اليه نحو « جاء الضارب » يبين مقام تقييده
 بمفعول زيجو « جاء الضارب زيدا » .

ومقام اطلاق المسند نحو « زيد ضارب » يبين مقام تقييده بمفعول
 نحو « زيد ضارب ممراً » .

ومقام اطلاق متعلق المسند اليه نحو « جاء الضارب زيدا » يبين
 مقام اطلاقه نحو « جاء الضارب زيدا الطويل » .

ومقام اطلاق متعلق المسند نحو « رأيت ضارباً » يبين مقام تقييده
 نحو « رأيت ضارباً ممراً » .

ومقام اطلاق المسند اليه نحو « جاء زيد » يبين مقام تقييده بحال
 أو تمهين نحو « جاء زيد راكباً وطاب نفساً » .

ومقام اطلاق متعلق المسند نحو « ركبت الفرس » يبين مقام

تقييده بحال أو تمييز نحو « ركبت الفرس مسرعاً » و « اشتريت
عشرين كتاباً » . وإذا أحطت خبراً بما مثلنا يسهل عليك ما
لم نمثل .

(ومقام تقديم المسند اليه) نحو « زيد قائم » (أو) تقديم
(المسند) نحو « قام زيد » ونحو « كان قائماً زيد » (أو) تقديم
(متعلقاته) أي متعلقات المسند نحو « زيداً ضربت » و « راكباً
جئت » (يباين مقام تأخيره) أي تأخير كل واحد من المذكورات
الثلاثة . والأمثلة واضحة .

(وكذا مقام ذكره) أي ذكر كل واحد من المذكورات الثلاثة
كالأمثلة الثلاثة المتقدمة آنفاً (يباين مقام حذفه) أي حذف كل
واحد من هذه الأمور الثلاثة . والأمثلة أيضاً واضحة .

(وهذا) أي قوله « بيان ذلك » (معنى قوله) أي قول
الخطيب وهو (فمقام كل من الاطلاق والتذكير والتقديم والذكر يباين
مقام خلافه . أي خلاف كل) واحد (منها) .
إلى هنا كان كلام الخطيب إشارة إلى القسم الأول . أي ما يكون
مختصاً بأجزاء الجملة الواحدة .

(وإنما فصل) الخطيب (قوله : ومقام الفصل) وهو كما يأتي
في باب عدم تعاطف الجملتين أو أكثر (يباين مقام الوصل) وهو
تعاطف الجملتين فصاعداً طناً كما يأتي أيضاً في باب (لأمرين :
أحدهما التنبيه على أنه) أي مقام الفصل والوصل - أي بيانها -
أي معرفة مقام كل واحد منهما (باب عظيم الشأن رفيع القدر حتى
حصر بعضهم البلاغة على معرفة الفصل والوصل) .

قال في المفتاح . وانها لمحك البلاغة ، ومنقذ البصيرة ، وضماد
النظام ، ومتفاضل الأنظار ، ومعيار قدر الفهم ، ومجهر غور الخاطر .
ومنجم صوابه وخطائه ، ومعجم جلاله وصدائه ، وهي التي اذا طبقت
فيها المفصل شهدوا لك من البلاغة بالتدح المعلى . وان لك في ابداع
وشبها اليد الطولى ، وهذا فصل له فضل احتياج الى تقرير واف وتحرير
شاف - انتهى .

وقال في دلائل الاعجاز : ان العلم بما ينبغي ان يصنع في الجمل
من عطف بعضها على بعض أو ترك العطف فيها والمجيء بها منتورة
تصانف واحدة منها بمداخرى من اسرار البلاغة ، ومما لا يتأتى لتمام
الصواب فيه الا للأعراب الخالص والأقوام طبعوا على البلاغة واتوافاً
من المعرفة في ذوق الكلام هم بها أفراد ، وقد بلغ من قوة الأمر في
ذلك انهم جعلوه حداً للبلاغة ، فقد جاء عن بعضهم انه سئل عنها ؟
فقال : معرفة الفصل من الوصل ذلك لغرضه ودقة مسلكه ، وانه لا
يكمل لاحراز الفضيلة فيه احد إلا أكمل لسائر معاني البلاغة . اقتضى
وأظن قوياً ان قول التفتازاني « حتى حصر بعضهم » الخ اشارة
الى ذلك .

والأمر (الثاني) انه من الأحوال المختصة بأكثر من جملة (واحدة
(و) انما (فصل) الخطيب (قوله ومقام الايجاز) وهو كما يأتي
في باب « اداء المقصود بأقل من عبارة المتعارف » أو « بأقل مما
يقتضيه المقام » ويأتي الفرق بين المعنيين والنسبة بينهما مع توضيح هنا
في باب انشاء الله تعالى :

(يباين مقام خلافه) اي خلاف الايجاز (أى الاطناب والمساواة)

والأول أداء المقصود بأزيد من عبارة المتعارف أو بأزيد مما يقتضيه المقام ، وسيجيء الفرق والنسبة بينهما أيضاً في بابيه مع توضيح منا ان ساعدنا التوفيق لذلك . والثاني - اي المساواة - أداء المقصود بعبارة المتعارف او بما يقتضيه المقام لا اقل ولا ازيد ، وسيجيء فيهما أيضاً الكلام في بابيه مع توضيح منا حسب ما يقتضيه المقام انشاء الله الملك العلام .

(لكونه) اي مقام كل واحد من هذه الثلاثة (غير مختص بجملة) واحدة (أو جزءها) أي جزء الجملة الواحدة . فانه يجري في أزيد من جملة واحدة أيضاً ، كقوله تعالى حكاية عن زكريا **اللهم اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا** ، فانه اطاب بالنسبة الى المتعارف ، وهو قولنا **يا رب قد شئت** ، لكنه ايجاز بالنسبة الى ما يقتضيه المقام . لأنه مقام بيان اقراض الشباب والدم المشيب ، فينبغي ان يبسط فيه الكلام غاية البسط ويبلغ في ذلك كل مبلغ ممكن ، والى ما ذكر اشار في المفتاح بقوله : سواء كانت القلة والكثرة راجعة الى الجمل او الى غير الجمل .

(ولأنه باب عظيم الشأن كثير المباحث ، وقد اشار في المفتاح) في القانون الأول فيما يتعلق بالخبر (الى تفاوت مقام الایجاز والاطاب بقوله . ولكل حد ينتهي اليه) اي الى ذلك الحد (الكلام مقام) . انتهى كلام المفتاح . وسنقل كلامه بتمامه عند قول الشارح **« هكذا ينبغي »** الخ .

ولفتة **« حد »** في كلامه مضاف اليه للفتة **« كل »** ، وجملة **« ينتهي »** صفة له ، ولفظة **« كل »** خبر مقدم ، و **« مقام »** في

كلامه مبتدأ مؤخر على طريقة « هندي درهم » و « لي وطر » ،
والضمير المجرور في « اليه » راجع الى « المجد » فتبصر ولا تغفل .
(فان لكل من الایجاز والاطناب لكونهما نسبيين) كما نبينه
بعيد هذا (حدودا ومراتب متفاوتة ومقام كل) واحد من تلك
الحدود والمراتب (يباين مقام الآخر) قال في الفن الرابع من
المفتاح : أما الایجاز والاطناب فلكونهما نسبيين لا يتيسر الكلام فيهما
الا بترك التحقيق والبناء على شيء عرفي ، مثل جعل كلام الأوساط على
بحر متعارفهم في النأدية للمعاني فيما بينهم ، ولا بد من الاعتراف
بذلك مقيساً عليه ولئلا متعارف الأوساط ، وانه في باب البلاغة لا
يعمد ولا يذم ، فالایجاز هو اداء المقصود من الكلام بأقل من عبارات
متعارف الأوساط ، والاطناب هو ادائه بأكثر من عباراتهم ، سواء
كانت القلة أو الكثرة راجعة الى الجمل أو الى غير الجمل . انتهى
وسياتى من الخطيب نقل هذا الكلام في اول الباب الثامن بتغيير ما .
قال في المثل السائر : الایجاز حذف زيادات الكلام ، وهذا نوع
من الكلام شريف لا يتعلق به الا فرسان البلاغة من سبق الى غايتها
وما صلى وضرب في أعلى درجاتها بالقدح المعلى ، وذلك لعلو مكانه
وتعذر امكانه ، والبنظر فيه انما هو الى المعاني لا الى الألفاظ ،
ولست اعني بذلك ان تحمل الألفاظ بحيث تعرى عن اوصافها الحسنة
بل اعني ان مدار النظر في هذا النوع انما يختص بالمعاني ، فرب
لفظ قليل يدل على معنى كثير ، ورب لفظ كثير يدل على معنى قليل .
ومثال هذا كالجوهرة الواحدة بالنسبة الى الدراهم الكثيرة ، فمن
ينظر الى طول الألفاظ يؤثر للدراهم لكثرتها ، ومن ينظر الى شرف

المعاني يؤثر الجوهر الواحد لنفسها . ولما سمي النبي ﷺ الفاتحة أم الكتاب ، وإذا نظرنا الى مجموعها وجدناه يسيراً ، وليست من الكثرة الى غاية تكون بها أم البقرة وآل عمران وغيرهما من الصور الطوال ، فعلمنا حينئذ ان ذلك الامر يرجع الى معانيها . انتهى .

(وكذا خطاب الذكي مع خطاب الغبي ، فان مقام الأول يباين مقام الثاني . فان الذكي يناسبه من الاعتبارات المطيعة والمعاني الدقيقة الخفية ما لا يناسب الغبي) فان خطاب الغبي يستدعي تطويلاً واشباعاً لا يقتضيه خطاب الذكي ، بل ربما يكره سمع الذكي ذلك التطويل والاشباع .

(وكان الأنسب ان يذكر مع الغبي الفطن ، فان الذكاء) كما يأتي في الفن الثاني في باب التشبيه حدة الفؤاد ، وهي (شدة قوة للنفس دمة لاكتساب الآراء) وقيل : هو ان يكون سرعة انتاج القضايا او سهولة استخراج النتائج ملكة للنفس كالبرق اللامع الخاطف بواسطة كثرة مراوغة المقدمات المنتجة ، والظاهر ان مآل التعريفين واحد . قال في المجمع : الذكي على فعيل الشخص المتصف بذلك .

(وتسمى هذه القوة الذهن) وهي حاصلة للغبي ايضاً ، فالغبي ايضاً يقال الذكي ، فهو قسم المذكي لا قسم له (و) ذلك (لأن جودة تمييزها) اي تمييز تلك القوة المسماة بالذهن (لتصور ما يرد عليها من الغير الفطنة ، والقبادة عدم الفطنة مما من شأنه ان يكون فطناً ، فمقابل الغبي هو الفطن) لا الذكي . فان النسبة بين الذكي والغبي العموم المطلق ، فذكر الذكي مع الغبي مساوق لجعل الخاص مقابل العام

وذلك مسطور في الجمل قسم الشيء قسمين له بل عنه . وأما الفبي والنطن
فهما متقابلان ، والتقابل بينهما القابل العدم والملكية ، فهما قسيما ،
فلذلك كان الأنسب أن يذكر مع الفبي النطن .

وأما قول الفضل المحقق : « من إن الظاهر إن الذكاء على ما ذكره
الشارح اخبر من الغفلة » فهو من سقطات القلم إن لم يكن من
زلات القدم ، إذ ما ذكره الشارح ظاهر بل صريح بأن الأمر بعكس
ما استظهره . فتأمل جيداً .

(ولكل كلمة مع صاحبها - أي مع كلمة أخرى) أو مع ما
في حكم كلمة أخرى . (صوغت معها مقام ليس لها مع ما يشارك
تلك الصاحبة في أصل المعنى . مثلاً : الفعل الذي قصد اقترانه بالشرط
فله مع كسلي من ادوات الشرط مقام) يناسب ذلك التركيب
(ليس) ذلك المقام (له مع) كل من ادوات الشرط (الأخر)
والحاصل : إن للفعل الذي قصد اقترانه بأداة الشرط له مع « إن »
مقام ليس ذلك المقام مناسباً له مع « إذا » ، فله مع إن مقام وهو
الشك وله مع إذا مقام وهو الجزم .

(و) كذلك (لكل من ادوات الشرط مثلاً مع) الفعل (الماضي
مقام ليس) ذلك المقام (له) أي لكل من ادوات الشرط (مع)
الفعل (المضارع) .

والحاصل : إن لأن الشرطية مثلاً مع الماضي مقام ليس ذلك المقام
لها مع المضارع ، وسيأتي تفصيل ذلك في باب أحوال المسند عند
قول الخطيب « ولا بد من النظر هنا في إن ولو وإذا » الخ إنشاء
الله تعالى .

(وكذا كلمات الاستفهام) فالفعل الذي قصد انثرائه بكلمات الاستفهام فله مع هل مثلاً مقام ليس له ذلك المقام مع الهمزة ، وكذلك لكل من كلمات الاستفهام مع الفعل الماضي مقام ليس لها ذلك المقام مع الفعل المضارع . وبعبارة اخرى : لقولنا « هل جاء زيد » مقام ليس ذلك المقام لقولنا « هل يجيء زيد » حسب ما يبين في باب الانشاء مع توضيح منا انشاء الله تعالى .

. (و) كذلك (المسند اليه كزيد مثلاً له مع المسند المفرد اسماً) كان ذلك المسند المفرد كقائم في « زيد قائم » وفي « زيد قائم ابوه » وكذلك « ما قائم زيد » و « قائم الزيدان » او « الزيدون » (او فعلاً ماضياً) كان ذلك المسند المفرد « كقام زيد » (او مضارعاً) نحو « يقوم زيد » (مقام ، ومع الجملة الاسمية) نحو « زيد ابوه قائم » (والفعلية) نحو « زيد يقوم » و « زيد قام ابوه » (او الشرطية) نحو « زيد إن قام فأنا اقوم » (او الظرفية) نحو « زيد في الدار » ونحو « زيد امامك » (مقام آخر) كما يأتي تفصيل ذلك في باب المسند انشاء الله تعالى .

وانما جعلنا جميع الأمثلة المذكورة من أقسام الكلمة صاحبة المذكورة في كلام الخطيب مع كون بعضها كلاماً لا كلمة (اذ المقصود بالصاحبة) المذكورة في كلام الخطيب (الكلمة الحقيقية او ما في حكمها) .

قال الجاسي في شرح كلام ابن الحاجب « الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد » : وحيث كانت الكلمتان اعم من ان تكونا كلمتين حقيقة او حكماً دخل في التعريف مثل « زيد ابوه قائم » او « قام ابوه »

أو « قائم أبوه » فإن الإخبار فيها - مع انها مركبات - في حكم الكلمة المفردة اعنى « قائم الأب » - انتهى .

(وإيضاً له) أى للمسند اليه (مع المسند السببي مقام ومع الفعل في مقام آخر) وسيأتي بيان السببي والفعل في باب أفراد المسند انشاء الله تعالى .

(إلى غير ذلك) من المزايا والخصوصيات ومقتضيات الأحوال التي يتفاوت مقام كل منها عن مقام الآخر على ما سيفصل في المباحث الآتية في الأبواب الثمانية المشتمل عليها علم المعاني .

(هكذا ينبغي ان يتصور هذا المقام) أى قول الخطيب ، فمقام كل من الإطلاق إلى قوله « ولكل كلمة مع صاحبها مقام » ، وهذا يحتاج منه بأنه أحسن التأدية في شرح كلام الخطيب ، وهو عبارة أخرى لما أوردته في المفتاح في القانون الأول مع تغيير واسقاط ما ، وهذا نصه : « واذا قد عرفت ان الخبر يرجع إلى الحكم بمفهوم لمفهوم . وهو الذي نسميه الاسناد الخبري كقولنا « شيء ثابت » و « شيء ليس ثابتاً » فأنت في الأول تحكم بالثبوت للشيء وفي الثاني باللاتبوت للشيء . عرفت ان فنون الاعتبار الراجعة إلى الخبر لا تزيد على ثلاثة : فن يرجع إلى الحكم ، وفن يرجع إلى المحكوم له وهو المسند اليه ، وفن يرجع إلى المحكوم به وهو المسند .

أما الاعتبار الراجع إلى الحكم في التركيب من حيث هو حكم من غير التعرض لكونه لقوياً أو عقلياً . فان ذلك وظيفة بيانية ، فككون التركيب تارة غير مكرر وبجراً من لام الابتداء ، وان المشبهة بالفعل والقسم ولامة ونونى التأكيد كنعو « زيد عارف » وأخرى

مكرراً او غير مجرد كنعو « عرفت عرفت » و « لزيد عارف » و « ان
زيداً عارف » و « ان زيدا لعارف » و « والله لقد عرفت » او « لأعرفن »
في الاثبات ، وفي النفي كون التركيب غير مكرر ومقصوراً على
كلمة النفي مرة كنعو « ليس زيد منطلقاً » و « ما زيد منطلقاً »
و « لا رجل هندي » ، ومرة مكرراً كنعو « ليس زيد منطلقاً ليس
زيد منطلقاً » ، وغير مقصور على كلمة النفي كنعو « ليس زيد بمنطلق »
و « ما ان يقوم زيد » و « والله ما زيد قائماً » ، فهذه ترجع الى
نفس الاسناد الخبري .

وأما الاعتبار الرجوع الى المسند اليه في التركيب من حيث هو
مسند اليه من غير التعرض لكونه حقيقة او مجازاً فككونه محذوفاً كتولك
« عارف » وافت تريد زيد عارف ، او ثابتاً معرفاً من احد المعارف
وسمرفها مصحوباً بشيء من التوابع او غير مصحوب مقروناً بفصل او
غير مقرون او منكرراً مخصوصاً او غير مخصوص مقدماً على المسند
او مؤخراً عنه .

وأما الاعتبار الرجوع الى المسند من حيث هو مسند ايضاً فككونه
متروكاً او غير متروك ، وكونه مفرداً أو جملة ، وفي افراده من
كونه فعلاً او اسماً منكرراً أو معرفاً مقيداً كل من ذلك بنوع قيد
او غير مقيد ، وفي كونه جملة من كونها اسمية او فعلية او شرطية
او ظرفية ، وكونه مقدماً او مؤخراً .

هذا اذا كانت الجملة الخبرية مفردة أما اذا انتظمت مع اخري
فيمقع اذ ذاك اعتبارات سوى ما ذكر فن رابع ، ولا يتضح الكلام في
جميع ذلك اتضاحه الا بالتعرض لمقتضى الحال ، فبالجري ان لا نتخذه

ظهرياً فنقول والله الموفق للصواب :

لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة : فمقام التشكر يباين مقام الشكاية ، ومقام التهنية يباين مقام الثورية ، ومقام المدح يباين مقام الذم ، ومقام الترويع يباين مقام الترهيب ، ومقام الجحد في جميع ذلك يباين مقام الهزل ، وكذا مقام الكلام ابتداء يباين مقام الكلام بناء على الاستحباب أو الانكار ، ومقام البناء على السؤال يباين مقام البناء على الانكار ، وجميع ذلك مملوم للبيب ، وكذا مقام الكلام مع الذكي يباين مقام الكلام مع النقي ، ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر .

ثم إذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبها مقام ، ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقام ، وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول والنحاطة في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به ، وهو الذي نسميه « مقتضى الحال » ، فإن كان مقتضى الحال اطلاق الحكم فحسن الكلام أجريده من مؤكيدات الحكم ، وإن كان مقتضى الحال بخلاف ذلك فحسن الكلام تحليه بشيء من ذلك بحسب المقتضى ضعفاً وقوة ، وإن كان مقتضى الحال طي ذكر المسند إليه فحسن الكلام تركه ، وإن كان المقتضى اثباته على وجه من الوجوه المذكورة فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب ، وكذا إن كان المقتضى ترك المسند فحسن الكلام وروده عارياً عن ذكره ، وإن كان المقتضى اثباته مخصصاً بشيء من التخصيصات فحسن الكلام نظمه على الوجوه المناسبة من الاعتبارات المقدم ذكرها ، وكذا إن كان المقتضى عند انتظام الجملة مع أخرى فصلها أو وصلها والإيجاز معها أو الإطناب

- اعنى طي" جعله عن البين ولا طيما . فحسن الكلام تأليفه مطابقة
لذلك . وما ذكرناه حديث اجمالى لابد من تفصيله . فاستمع لما يتلى
عليك باذن الله . انتهى .

وانما ذكرنا كلام المفتاح بطوله لينضح لك ما تقدم وما يأتى ،
لأنه الأصل والأساس للمتقدم والآتى .

(فجميع ما ذكر من التقديم والتأخير والاطلاق والتقييد وغير
ذلك اعتبارات مناسبة ، وارتفاع شأن الكلام في الحسن) اي بالنظر
لحسنه الذاتى (والقبول) اي بالنظر للسامع من البلغاء ، اي يصير
الكلام مقبولا عنده (بمطابقته - اي الكلام - للاعتبار المناسب) للمحل
والمقام ، فاذا كان المناسب له تأكيد الكلام مثلا أكد ، واذا كان
المناسب له خلوه عن التأكيد لا يؤكد ، واذا كان المناسب له الإيجاز
أوجز ، واذا كان المناسب له الاطناب اطنب . وهكذا . وكذلك في
قلة الاعتبارات وكثرتها ، فقد يناسبه تأكيد واحد ، وقد يناسبه تأكيدان
او اكثر .

فكلما كانت المطابقة اتم كان الكلام في مراتب الحسن في نفسه
والقبول عند السامع من البلغاء ارفع شأنأ واعلى (وانحطاطه - اي
انحطاط شأنه - بعدم مطابقة الكلام للاعتبار المناسب)
فكلما كان انقص مطابقة كان اشد انحطاط شأن وأدنى درجة وأقل
حسناً وقبولاً ، فان لم يطابق اصلاً التحق بأصوات الحيوانات العجم
التي تصدر عن محالها بحسب ما يتفق من غير اعتبار اللطائف والاعتبارات
والخواص الزائدة على اصل المراد ، كما يصرح بذلك عند بيان
المرتبة السفلى من البلاغة .

(والمراد بالاعتبار المناسب الأمر الذي اعتبره المتكلم) في كلامه
(مناسباً) للعال والمقام ، كالتأكيد والم حذف ونحوهما مما تقدم
تفصيله ، فالمصدر - اي الاعتبار - بمعنى اسم المفعول - اي المعتبر ،
وانما عبر بالمصدر مبالغة كما في قولنا « زيد عدل » ، وذلك لأن
الاعتبار لازم للأمر المناسب فكأنه نفس الاعتبار ، كما ان العدالة
سارت لازمة لزيد فكأنه نفس العدالة ، (بحسب السليقة) اي الطبيعة
قال في المجمع : يقال « فلان يتكلم بالسليقة » اي بسجيته وطبيعته
من غير تعمد اعراب ولا تجنب لحن . قال الشاعر :

واست بنحوى يملوك لسانه ولكن سليقي اقول فأعرب

وفي حديث امي الأسود « انه وضع النحو حين اضرب كلام
العرب وغلبت السليقة » انتهى . وهذه السليقة مختصة بالعرب العرباء
الذين تحدثهم القرآن ، وقد ذكرناهم في الجزء الأول عند قول
الخطيب من الأمثلة والشواهد .

وأما اذا كان المتكلم من غيرهم فذلك الاعتبار المناسب انما يكون
بما اشار اليه بقوله : (او بحسب تنبع خواص تراكيب البلغاء)
سواء كان ذلك التنبع بواسطة كالأخذ من القوانين المدونة
المستنبطة من تراكيبهم ، فان تلك القوانين مأخوذة من ذلك التنبع ،
فالأخذ منها اخذ بالواسطة ، او كان التنبع بغير واسطة وذلك كتنبع
المتكلم نفسه خواص تراكيبهم اذا كانت غير مدونة .

قال في المثل السائر : وأما النوع الرابع ، وهو الاطلاع على
كلام المتقدمين من المنظوم والمنثور ، فان في ذلك فوائد جمة لانه
يعلم منه اغراض الناس ونتائج افكارهم ، ويعرف به مقاصد كل

فريق منهم والى اين ترامت به صنعة في ذلك ، فان هذه الألفاظ مما تشعذ القريحة وتذكى الفطنة ، واذا كان صاحب هذه الصناعة عارفاً بها تصير المعاني ذكرت وتعب في استخراجها ، كالشعر الملقى بين يديه يأخذ منها ما اراد .

وأيضاً فإنه إذا كان مطلقاً على المعاني المسبوق اليها قد يتدح له من بينها معنى غريب ام يسبق اليه ، وهن المعلوم ان خواطر الناس - وان كانت متفاوتة في الجودة والرداءة - فان بعضها لا يكون عالياً على بعض او منقطعاً عنه الا بشيء يسير ، وكثيراً ما تتساوى القرائح والأفكار في الاتيان بالمعاني ، حتى ان بعض الناس قد يأتي بمعنى لموضوع بلفظ ثم يأتي الآخر بعده بذلك المعنى واللفظ معينهما من غير علم منه بما جاء به الأول ، وهذا الذي يسميه ارباب هذه الصناعة « وقوع الحافر على الحافر » . انتهى .

كما قد يسمى ذلك ايضاً بنوارد الخواطر ، وسيأتي اجمالاً ما ذكر في اول الفن الأول ، وهو قوله « بيان ذلك ان واضح هذا الفن مثلاً وضع عدة اصول مستنبطة من تراكيب البلغاء » الخ .

(تنبيه) لا يذهب عليك ان الظاهر مما تقدم ان المتكلم اذا لم يكن من العرب العرباء فالواجب عليه ان يقلدهم ، بأن يتتبع كلامهم ويستقرئ محاوراتهم حتى يحصل له من ادراكها ومعايرتها قوة بها يتمكن من استحضارها والالتفات اليها وتفصيلها متى اريد ، وانكن الظاهر من المثل السائر خلاف ذلك ، وهذه نصه : هل اخذ علم البيان من ضروب الفصاحة والبلاغة بالاستقراء من اشعار العرب

ام بالنظر وقضية العقل ؟ الجواب من ذلك : انا نقول لم يؤخذ علم البيان بالاستقراء ، فان العرب الذين ألفوا الشعر والخطب لا يخلو امرهم من حالين : إما انهم ابتدعوا ما أتوا به من ضروب الفصاحة والبلاغة بالنظر وقضية العقل ، او اخذوه بالاستقراء ممن كان قبلهم . فان كانوا ابتدعوه عند وقوفهم على اسرار اللغة ومعرفة جيدها من رديتها وحسنها من قبيحها فكذلك هو الذي اذهب اليه ، وإن كانوا أخذوه بالاستقراء ممن كان قبلهم فهذا يتسلسل الى اول من ابتدعه ولم يستقرئه . فان كل لغة من اللغات لا تخلو من وصفى الفصاحة والبلاغة المختصين بالألفاظ والمعاني ، الا ان اللغة العربية مزينة على غيرها لما فيها من التوسعات التي لا توجد في لغة اخرى سواها - الى ان قال - : انا نقول الفرق بين النحو وعلم البيان ظاهر ، وذلك ان اقسام النحو اخذت من واضعها بالتقليد حتى او عكس القضية فيها لجاز له ذلك ، ولما كان العقل يأباه ولا ينكره ، فانه لو جعل الفاعل منصوباً والمفعول مرفوعاً قلد في ذلك كما قلد في رفع الفاعل ونصب المفعول ، وأما علم البيان من الفصاحة والبلاغة فليس كذلك ، لأنه استنبط بالنظر وقضية العقل من غير واضع اللغة ، ولم ينتقر فيه الى التوقيف منه بل اخذت ألفاظ ومعاني على هيئة مخصوصة ، وحكم لها العقل بمزية من الحسن لا يشاركها فيها غيرها . فان كل عارف بأسرار الكلام - من اي لغة كانت من اللغات - يعلم ان اخراج المعاني في ألفاظ حسنة رائقة يلزمها السمع ولا ينبو عنها الطبع خير من اخراجها في ألفاظ قبيحة مستكرهة ينبو عنها السمع ، واو اراد واضع اللغة خلاف ذلك لما قلدناه .. انتهى .

(يقال « اعتبرت الشيء » اذا نظرت اليه وراعت حاله) حاصله :
الاهتمام بالشيء والاعتداد والاعتناء به . قال في المصباح : وتكون
المعبرة والاعتبار بمعنى الاعتداد بالشيء . انتهى . فالمتكلم البليغ ينظر
الى التأكيد مثلاً ويعتد به اذا اعتقد انه مناسب للحال والمقام فيأتي
به في كلامه ، وأما غير البليغ فلا ينظر اليه ولا يمتد به فلا يأتي
به ، وان أتى به لا يعرف انه في مقامه حتى يعنى بكلامه ، اذ صدور
افعال ذلك منه رمية من غير رام ، لأنه لا يعرف الفرق بين مقام ومقام
كما يأتي في آخر باب الانشاء التصريح بأن غير البليغ ذاهل عن
هذه الاعتبارات - فتأمل جيداً .

(و) ليعلم ان (اعتبار هذا الأمر) المناسب للمقام او الحال
المخاطب (في المعنى اولاً وبالذات) في تنوين « اولاً » مع كونه
وصفاً على وزن افعل كلام ذكرناه في المكررات في باب الاضافة
(وفي اللفظ ثانياً وبالعرض) .

هذا حاصل ما يأتي عن قريب من كلام الشيخ ، وهو انه ليس
هذه الأمور المذكورة من التعريف والتشكيك والتقديم والتأخير راجعة
الى الالتفات انفسها من حيث هي ، ولكن تعرض لها بسبب المعاني
والأغراض التي يساغ لها الكلام بحسب موقع بعضها من بعض والضعف
بعضها مع بعض ، فرب تشكيك له مزية في لفظ وهو في لفظ آخر
في غاية القبح ، بل وهذه اللفظة منكورة في بيت آخر قبيحة . انتهى
وسأني ما توضيح لهذه الفقرة من كلامه هناك انشاء الله تعالى .

وقال الشيخ في موضع آخر : ان غرضنا من قولنا « ان الفصاحة
تكون في المعنى » ان المزية التي من اجلها استحق اللفظ الوصف بأنه

فصبح حائدة في الحقيقة الى معنى ، ولو قيل انها تكون فيه دون
معنى لكان ينبغي لذا قلنا في اللفظة انها فصيحة ان تكون تلك الفصاحة
واجبة لها بكل حال ، ومعلوم ان الأمر بخلاف ذلك ، فاننا نرى
اللفظة تكون في غاية الفصاحة في موضع ونراها بعينها فيما لا يحصى
من المواضع وليس فيها من الفصاحة قليل ولا كثير ، وانما كان
كذلك لأن المزية التي من اجلها نصف اللفظ في شأننا هذا بأنه فصبح
مزية تحدث من بعد ان لا تكون وتظهر في الكلام من بعد ان يدخلها
النظم ، وهذا شيء ان انت طلبته فيها وقد جئت بها افراداً لم ترم
فيها نظاماً ولم تحدث لها تأليفاً طلبت محالاً ، واذا كان كذلك وجب
ان تعلم قطعاً وضرورة ان تلك المزية في المعنى دون اللفظ .

وبعبارة اخرى في هذا بعينه ، وهي ان يقال قد علمنا علماً لا
تعرض معه شبهة ان الفصاحة فيما نحن فيه عبارة عن مزية هي بالمتكلم
دون واضح اللفظة ، واذا كان كذلك فينبغي لنا ان ننظر الى المتكلم
هل يستطيع ان يزيد من عدد نفسه في اللفظ شيئاً ليس هو له في
اللفظة حتى يجعل ذلك من صنيعه مزية يعبر عنها بالفصاحة ، واذا
نظرنا وجدناه لا يستطيع ان يصنع باللفظ شيئاً اصلاً ولا ان يحدث
فيه وصفاً ، كيف وهو ان فعل ذلك أقصد على نفسه وابطل ان يكون
متكلماً ، لأنه لا يكون متكلماً حتى يعتمل اوضاع لغة على ما وضعت
هي عليه ، واذا ثبت من حاله انه لا يستطيع ان يصنع بالألفاظ شيئاً
هو لها في اللفظة ، وكذا قد اجتمعنا على ان الفصاحة فيما نحن فيه
عبارة عن مزية هي بالمتكلم البتة ، وجب ان تعلم قطعاً وضرورة انهم
- وان كانوا قد جعلوا الفصاحة في ظاهر الاستعمال من صفة اللفظ -

فانهم لم يجعلوها وصفاً له في نفسه ومن حيث هو صدى صوت ونطق لسان ولكنهم جعلوها عبارة عن مزية في المعنى .

الى ان قال - ومن المجيب في هذا ما روي عن امير المؤمنين علي رضوان الله عليه انه قال : ما سمعت كلمة عربية من العرب الا وسمعتها من رسول الله ﷺ ، وسمعتة يقول « مات حنف اذنه » « ما سمعتها من عربي قبله » لا شبهة في ان وصف اللفظ بالعربي في مثل هذا يكون في معنى الوصف بأنه فصيح ، واذا كان الامر كذلك فانظر هل يقع في وهم متوهم ان يكون رضي الله عنه قد جعلها عربية من اجل الفاظها ، واذا نظرت ام تشك في ذلك - انتهى .

(واراد) الخطيب (بالكلام الكلام الفصيح ، لكونه) اي الكلام معرفاً بلام العهد الذكري ، كقوله تعالى « فمضى قرءون الرسول » فيكون (اشارة الى ما سبق) في قوله « والفصاحة في الكلام خلوصه من ضعف التأليف » الخ ، او الى ما سبق في قوله « والبلاغة في الكلام مطابقتها لمقتضى الحال » ، والدليل على ذلك لفظة ارتفاع (اذ لا ارتفاع لغير) الكلام (الفصيح) اذ غير الفصيح منحط ملحق بأصوات الحيوانات ، فكيف يرتفع بمطابقته للاعتبار المناسب .

(واراد) الخطيب (بالحسن) الموجب للارتفاع (الحسن الذاتي الداخل في) حد (البلاغة) اي الحسن الحاصل للكلام بسبب مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته ، (دون) الحسن (العرضي الخارج) عن حد البلاغة ، اي الحسن الحاصل بالمحسنات البيديمية .

وليعلم انه لو لا تقييد الحسن بالذاتي الداخل في حد البلاغة لما تم ما يفهم من كلامه حصر ارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول في

مطابقته للاعتبار المناسب ، بناء على ما يأتي به بعد هذا من اضافة المصدر - اعنى الارتفاع تفيد المصدر - (لأن الكلام قد يرتفع) شأنه (بالمحسنات) البديعية (اللفظية والمعنوية لكنها) عرضية (خارجة عن حد البلاغة) وتابعة لها كما سيصرح بذلك فيما يأتي قبيل تعريف البلاغة في المتكلم بقوله « وتنبها » اي بلاغة الكلام . وجوه اخر سوى المطابقة والفصاحة تورث الكلام حسناً ، ويصرح ايضا هناك بأن فيه اشارة الى ان تحسين هذه الوجوه للكلام عرضي . خارج عن حد البلاغة ، ولفظ « تنبها » اشعار بأن هذه الوجوه انما تعد محسنة بعد رعاية المطابقة والفصاحة . ويصرح في اول الفن الثالث انه لو لم يزاع الأمران لكان تلك المحسنات اللفظية والمعنوية كتماعيق الدرر على اعناق الخنازير }

قيل : ان المحسنات البديعية انما يكون تحسينها عرضياً اذا اعتبرت من حيث انها محسنة ، وهي من هذه الجهة يبحث عنها في علم البديع ، وأما اذا اعتبرت من حيث انها مطابقة لمقتضى الحال لكون الحال اقتضاها كانت موجبة المحسن الذاتي ، ومن هذه الجهة يبحث عنها في علم المعاني ، ولهذا ذكر المصنف الالتفات في هذا الفن مع كونه من المحسنات البديعية . ولكن فيه تأمل بل منع ، اذ لا دليل على ذلك بل لا قائل به وإلا لذكروه في علم البديع ايضاً . والشاهد على ذلك ما يأتي في اول الفن الأول من قوله : ولهذا يخرج علم البيان من هذا التعريف ، لأن كون اللفظ حقيقة او مجازاً او كناية مثلاً وان كانت احوالاً للفظ قد يقتضيها الحال ، لكن لا يبحث عنها في علم البيان من حيث انها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال ، اذ ليس

فيه ان الحال الغلاطي يقتضي ايراد تطبيعه اذ استعارة او كناية او نحو ذلك - انتهى - فظهر من هذا انه لو كان الالتفات من المحسنات البديهية لذكره في البديع ايضاً ، اذ لا وجه لتترك مسألة من علم بسبب ذكرها في علم آخر من حيثية تقتضي ذكرها فيه - فتأمل جيداً (فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب للحال والمقام) لا شيء آخر غيره ، والدليل على المحصر لن « هو » ضمير فصل وهو مفيد المحصر كما يأتي في باب المسند اليه انشاء الله تعالى ، فمقتضى الحال والاعتبار المناسب للذي هو هو (كالتأكيد والاختلاق وغيره) اي غير كل واحد منهما (مما حدناه ، وه) اي يكون مقتضى الحال هو الاعتبار المناسب لا شيء آخر غيره (يصرح لمخط المقتاح) في القانون الاول ، فانه بعد ما ذكر الاعتبارات الراجعة الى المسند اليه او المسند او الاسناد وبين مقام كل واحد من الاعتبارات قال : وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك بحسب مصارفة الكلام لما يليق به ، وهو الذي نسميه مقتضى الحال - انتهى .

(ونسمع لهذا زيادة تعلقة بـ) في اول الفن الاول حيث يقول : فان قلت اذ كان احوال اللفظ هي التأكيد والذكر والحذف ونحو ذلك وهي بعينها الاعتبار المناسب الذي هو مقتضى الحال - الخ مع توضيح منا (انشاء الله تعالى) وساعدنا التوفيق على ذلك .

(والفاء في قوله « فمقتضى الحال » يدل على انه) اي هذا القول (تفريخ على ما تقدم ونتيجة له) اي لما تقدم ، والمراد مما تقدم قوله فيما سبق « والبلاغة في الكلام مطابقة لمقتضى الحال » وقوله آنفاً « وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار

المناسيب .

واعلم ان التفريع في الاصطلاح كما يأتي في علم البديع في المحسنات
المعنوية ان يثبت لمعلق امر حكم بعد اثباته . اي اثبات ذلك الحكم
لمتعلق له آخر على وجه يشعر بالتفريع والتعقيب ، وهو احتراز
عن نحو قولنا « غلام زيد راكم وابوه راجل » كقوله اي قول الكميته
من قصيدة يمدح بها اهل البيت عليهم السلام :

احلامكم لسقام الجمل شافية كما دماؤكم تشفى من الكلب
الكلب بفتح اللام شبه جنون يحدث للانسان من عض الكلب
الكلب ، وهو كلب يأكل لحوم الناس فيأخذه من ذلك شبه جنون
لا يمرض انساناً الا كلب ولا دواء له انجع من شرب دم ملك . يعني
اتم ارباب العقول الراجحة وملوك واشراف وفي طريقته قول الحماسي :
بناء مكارم واساة كلام دماؤكم من الكلب الشفاء

فقد فرع على وصفهم بشفاء احلامهم (اي عقولهم) لسقام الجمل
وصفهم بشفاء دماؤهم من داء الكلب ، فكذلك فيما نحن فيه قد فرع
قوله « فمقتضى الحال » هو الاعتبار المناسب على الجماعتين المتقدمتين
(وبيان ذلك : انه قد علم مما تقدم) امران مفيدان للحصر : احدهما
تقدم صريحاً وهو (ان ارتفاع شأن الكلام بمطابقته للاعتبار المناسب
لا غير ، لأن اضافة المصدر) اي الارتفاع (تفيد الحصر كما يقال
« ضربى زيدا في الدار ») اي لا في غيرها .

(و) الأمر الثاني . يتقدم صريحاً لكنه لازم لقوله فيما سبق والبلاغة
في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته ، اذ (معلوم) فيما
بينهم ومسلم عندهم (ان الكلام انما يرتفع بالبلاغة ، وهي) اي

البلاغة كما تقدم آنفاً (مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال : فحصل
هنا مقدمتان : احدهما (ما صرح به ، وهو (ان ليس ارتفاع
الكلام الا بمطابقته للاعتبار المناسب ، والثانية (ما لزم من قوله
« والبلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته ، وهو (ان
ليس ارتفاعه الا بمطابقته لمقتضى الحال ، فانحصر ارتفاع الكلام في
المقدمة الأولى في مطابقته للاعتبار المناسب ، كما انه انحصر ارتفاع
الكلام في المقدمة الثانية في مطابقته لمقتضى الحال (فيجب) ان تنتج
هاتان المقدمتان بما في كل منهما من المحصر المفهوم من إضافة المصدر
على ما اوضحناه (ان يكون المراد بالاعتبار المناسب) في المقدمة
الأولى (ومقتضى الحال) في المقدمة الثانية شيئاً (واحداً) .

وبعبارة اخرى : يحصل من هاتين المقدمتين قياس من الشكل
الأول نصراه من المقدمة الأولى وكبراه من الثانية ، وهو هكذا :
مقتضى الحال انما يرتفع بمطابقته الكلام ، وكل شيء يرتفع بمطابقته
الكلام انما هو الاعتبار المناسب ، ينتج فمقتضى الحال انما هو الاعتبار
المناسب .

فحاصل الكلام في المقام : ان مقتضى الحال والاعتبار المناسب
متحدان : إما بالترادف كالانسان والبشر فهما حينئذ متحدان مفهوماً
ومصادقاً ، او بالنسائي فالاعتبار بينهما في المصادق فقط كالانسان
والكاتب ، وعلى كل من الاحتمالين يصدق الحصران معاً ، فعلى الأول
يكونان نظير قولنا « لا ناطق الا الانسان ولا ناطق الا البشر » وعلى
الثاني يكونان نظير قولنا « لا ناطق الا الانسان ولا ناطق الا الكاتب »
فتأمل جيداً .

(والا) اى وان لم يكن المراد بالاعتبار المناسب ومقتضى الحال شيئاً واحداً وبعبارة اخرى : ان لم تقبل النتيجة الحاسلة من المقدمتين بدعوى عدم كلية الكبرى ، أي بدعوى عدم دخول الأصغر في الأكبر ، اى بدعوى ان مقتضى الحال ليس عين الاعتبار المناسب ولا مساوياً له (لبطل احد الحصرين) وذلك اذا كانت النسبة بينهما - اى بين مقتضى الحال والاعتبار المناسب - عمومًا وخصوصاً مطلقاً ، فان الحصر في الأخس باطل ، سواء فرضنا الأخس مقتضى الحال ام الاعتبار المناسب .

بيان ذلك : ان كل حصر - كما يأتي في الباب الخامس - مركب من اثبات ونفى ، والمقصود الأصلي منه الجزء الاثباتى . مثلاً : قولنا « لافضل الا للعلماء » قضية كلية عامة في قوة ان يقال : ان الفضل ثابت لكل فرد فرد من افراد العلماء لا لغيرهم من افراد الانسان . فالمقصود اثبات الفضل لكل فرد من العلماء عارداً كان ام لا ، فيلزم منه بطلان قولنا « لافضل الا للعلماء العدول » مثلاً ، فانه اخس من القول الأول ، اذ هذا في قوة ان يقال : ان الفضل ثابت لكل فرد فرد من افراد العلماء العدول لا لغيرهم من العلماء الفساق .

ومن المعلوم عند الاذهان المستقيمة ان الايجاب الكلى المصرح في القضية الأولى ينافي السلب المفهوم من هذه القضية الثانية ، فبعد فرض صدق الايجاب الكلى في القضية الأولى نقطع ببطلان السلب المفهوم من القضية الثانية ، اذ مفاد السلب المفهوم من هذه القضية عدم ثبوت الفضل للفساق من العلماء ، ومفاد الايجاب في القضية الأولى المفروض صدقها اثبات الفضل للفساق منهم ، فالأخس بجزئه السلبى ينافي الأعم بجزئه الايجابى المفروض الصدق ، وما ينافي الصادق باطل قطعاً لأنه كاذب .

(او) لبطل (كلاهما) اي الحصرين ، وذلك اذا كان بينهما
تباين كلي او تباين جزئي ، اي العموم والخصوص من وجه : أما
في صورة التباين الكلي فلأن الجزء الايجابي من كل واحد من الحصرين
ينافي الجزء السلبي من الآخر . مثلاً : اذا قلنا « لا يحرم الا الخنزير »
فهو في قوة ان يقال كل فرد فرد من افراد الخنزير حرام لا غيره
من افراد الكلب واشباهه ، واذا قلنا « لا يحرم الا الكلب » فهو في
قوة ان يقال كل فرد فرد من افراد الكلب حرام لا غيره من افراد
الخنزير واشباهه ، والتنافي بين الايجاب المصرح في كل واحد من
هذين القولين والسلب المفهوم من كل واحد منهما واضح بين ، فكل
واحد منهما يكذب الآخر ويبطله .

اللهم الا ان يقوم دليل على صدق احدهما المعين ، كقولنا « لن
يدخل الجنة الا من كان مؤمناً » وقوله تعالى حكاية « لن يدخل
الجنة الا من كان هوداً او نصارى » ، فحيث لا يبطل الا احد
الحصرين ، وان كن الكلامان من اوضح اقسام المتباينين ، وماربنا
اليه لا ريب فيه ولا شك ولا مین ، اذ لا يشم رائحة الجنة الا من
تمسك بالتقلين .

وأما في صورة التباين الجزئي . اي العموم والخصوص من وجه .
فان الأخص كما بينا ينافي الأعم ، وكل منهما اخص من وجه ،
فالاجاب المصرح في كل منهما ينافي السلب المفهوم من الآخر .
مثلاً : اذا قلنا « لا يقتدى الا بمن كان ممن لم يجد » فهو في قوة
ان يقال ان كل فرد فرد من افراد ممن لم يجد تقتدى به
لا بغيره . اي المحدود . ولو كان عادلاً ، واذا قلنا « لا يقتدى الا بمن

كان عادلاً ، فهو في قوة ان يقال ان كل فرد فرد من افراد المعادل يقتدى به لا بغيره . اي الفاسق . ولو كان ممن لم يعد ، والشاقي بين الايجاب المصرح في كل منهما والسلب المفهوم من الآخر ايضاً واضح بين ، فكل واحد منهما يكذب الآخر ويبطله . اللهم الا ان يقوم دليل على صدق احدهما المعين ، كما هو كذلك في هذا المثال ، اذ الدليل قائم على ان المحدود لا يقتدى به وان تاب وصام من اعدل العدول ، للنهي عن الاقتداء به واقله الكراهة ولسقوط محله عن القلوب فتحصل من هذه البيانات ان بطلان احد الحصرين انما هو فيما اذا كان بين مقتضى الحال والاعتبار مهوم وخصوصاً مطلقاً ، فانه يبطل الحصر في الاخص منهما ، سواء كان ذلك الاخص مقتضى الحال او الاعتبار المناسب ، بداهة تحقق الارتفاع حينئذ بالافراد الاخر الاعم التي ليست من افراد الاخص .

وبطلان كلا الحصرين انما هو فيما اذا كان بينهما تباين كلي او تباين جزئي . اي مهوم وخصوص من وجه . فانه يصدق كل منهما بدون الآخر ، فيلزم من صدق احدهما كذب الآخر ، فيحكم ببطلان كليهما لكلا يلزم الترجيح بلا مرجح ، الا كما قلنا قام الدليل على احدهما المعين فيحكم ببطلان الآخر .

(وفيه) اي في بطلان احد الحصرين في صورة المهوم المطلق وبطلان كليهما في صورة التباين الكلي والجزئي (نظر) لأن حصر حكم في شيء لا يقتضي ثبوت ذلك الحكم في جميع افراد ذلك الشيء حتى يبطل بذلك حصر ذلك الحكم في اخص من ذلك الشيء مطلقاً او من وجه ، وسيأتي في بحث تعريف المسند ما حاصله : ان قولنا الامام

من قرشي ، مريداً به حصر الامامة في قرشي لا يلزم منه اتصاف كل قرشي - ولو لم يكن هاشمياً - بالامامة حتى يبطل قولنا « الامام من بني هاشم » مريداً به حصر الامامة في بني هاشم ، او يبطل قولنا « الامام من العلماء بأحكام الشريعة » ، فلا مانع في الصورتين من ان يصدق الحصران ، فلا مانع من ان يصدق الحصران في القرشي الهاشمي او في القرشي للعالم بالأحكام - فتدبر جيداً .

أما وجه النظر في صورة التباين الكلي فانما هو في الحكم ببطلان كلا الحصرين ، اذ يحتمل حينئذ ان يقوم دليل على صحة احد الحصرين وبطالان الآخر ، نظير ما تقدم من مثال دخول الجنة ، فلا يصح الحكم ببطلانها معاً . فتأمل .

(وهذا - اعني تطبيق الكلام لمقتضى الحال - هو الذي يسميه الشيخ عبد القاهر بالنظم حيث يقول) في دلائل الاعجاز بتفسير يسير : (النظم هو توخي معاني النعم فيما بين الكلام على حسب الأغراض التي يساغ لها الكلام) .

قال في المصباح : توخيت الأمر تحريره في الطلب . وقال في المجمع : في الحديث « ينوخي شهر رمضان » اي يقصده ويتحرراه ، ومثله حديث فوائت النوافل « قلت لا احصيها قال توّخ » والوخي التقصد ، ومنه قوله « امجوا ان يكون هذا الأمر بحيث توخيت » اي قصدت واردت ، وتوخي مرضاته تحرارها وتطلبها ، وتوخيت اخا اتخذته ، ووخيت وخيك قصدت قصدك ، ووخاء لغة ضعيفة في آخاء قاله الجوهري - انتهى .

والمناسب لكلام الشيخ هو المعنى الأول ، وللمعنى الأخير ايضاً

وجه دقيق ، وهذا نصه . ليس هو (أي النظم) غير توخي معاني هذا العلم (أي النحو) واحكامه في ما بين الكلم - انتهى .

(و) انما قلنا (ذلك) أي انما قلنا ان هذا - اعنى تطبيق الكلام لمقتضى الحال - هو الذي يسميه الشيخ بالنظم ، وبعبارة اخرى وانما قلنا ان مراد الشيخ من النظم تطبيق الكلام لمقتضى الحال (لأنه قد ذكر في مواضع من كتابه) دلائل الاعجاز ما حاصله ، ونص بعضه بتغيير ما : (ان ليس النظم الا ان تضع كلامك في الموضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوائمه ، مثل ان تنظر في الخبر مثلا الى الوجوه التي تراها) :

وليعلم ان المراد من الخبر المسند أي المحكوم به ، سواء كان خبراً مبتدأ أم فعلاً لفاعل كما يأتي بيانه في المثال الثالث (مثل زيد منطلق وزيد ينطلق وَيُطْلَقُ زَيْدٌ) .

قال بعض المحققين في حاشيته على قول عشى التهذيب في بحث القضية : لأنه (أي المحمول) امر جمل حملاً لموضوعه ، ما هذا نصه . قال بعض الشارحين : فإن قلت : ان الوجه المذكور في التسمية انما يظهر فيما كان المحكوم عليه مبتدأ والمحموم به خبراً ، وأما فيما كان المحكوم عليه فاعلاً والمحموم به فعلاً فلا . قلت : ان قولنا « ضرب زيد » في قوة قولنا « زيد ضارب » ، فيكون قولنا « زيد » موضوعاً وقولنا « ضرب » محمولاً بحسب المآل - انتهى .

(وزيد المنطلق والمنطلق زيد وزيد هو المنطلق وزيد هو منطلق والمنطلق هو زيد ، وكذا في الشرط والجزاء) تنظر الى الوجوه التي تراها (نحو ان تخرج اخرج وان خرجت خرجت فان تخرج فأنا

خارج الى غير ذلك) من اقسام الشرط والجزاء نحو انا خارج ان
خرجت وانا ان خرجت خارج .

(وكذا) تنظر (في الحال) الى الوجوه التي تراها (نحو جاءني
زيد مسرعاً او) جاءني زيد (يسرع او) جاءني زيد و (هو مسرع
او) جاءني زيد (قد اسرع - الى غير ذلك من وجوه الحال ، نحو
جاءني زيد وقد اسرع وجاءني زيد وهو يسرع ، فنعرف لكل)
واحد (من ذلك) المذكور من وجوه الخبر والشرط والجزاء والحال
(موضعه وتجيء به على حسب ما ينبغي له ، و) كذلك (تنظر
في الحروف) اي الكلمات (التي تشترك في معنى) سواء كانت
اسماء او حروفاً ، كما حكى عن الكشاف انه قال في اول سورة
البقرة : ان استعمال الحرف في معنى الكلمة شائع في عبارات
المؤمنين .

(ويفرد كل منها) اي من تلك الحروف التي تشترك في معنى
كحروف التي والشرط والمقتضى والاستهزاء (بخصوصية في ذلك المعنى)
المشترك فيه (فتضع كلاً من ذلك) المذكور من الحروف (في
خاص معناه ، نحو ان تأتي بما في معنى الحال وبلن) ولا (في نفي
الاستقبال ، وان) الشرطية (فيما يترجح) اي يتردد بناء على ما
قله المحقق من التامع (بين ان يكون وبين ان لا يكون) حاصله :
ان تأتي بان الشرطية في المشكوك (و) ان تأتي (باذا فيما علم
انه كائن) وبأين واني في الشرط في المكان ربمما للشرط في
الزمان وبكيف للشرط في هيئة وصفة ، وكذلك بقية اسماء الشرط
على ما بين في النحو .

(و) كذلك (تنظر) في الحروف العاطفة و (في الجمل التي تسرد) السرد في اللفظة كما في المجمع جاء لمعان، ثلاثة : النسخ ، وجودة سياق الحديث ، وإتيانه على الولاء : وما في الكتاب يناسب كل واحد من هذه المعاني الثلاثة .

(فتعرف موضع الفصل من موضع الوصل و) تعرف (في) موضع (الوصل موضع الواو من الغاء و) موضع (الغاء من) موضع (ثم - الى غير ذلك) كأن تعرف موضع او من موضع ام وموضع لكن من موضع بل وموضع بل من موضع لا ، وكذلك اداة الاستفهام فتعرف موضع الهمزة من موضع هل وموضع اين واني من موضع متى وكيف واين .

(وتنصرف في) اقسام (التعريف) الستة ، فتعرف مثلا موضع التعريف بالاضمار من موضع التعريف بالعلمية ، وموضع التعريف بالعلمية من موضع التعريف باسم الاشارة ، وموضع التعريف باسم الاشارة من موضع التعريف بالموصولية ، وموضع التعريف بالموصولية من موضع التعريف باللام ، وموضع التعريف باللام من موضع التعريف بالاضافة .

(و) تنصرف في (التنكير) فتعرف مثلا موضع النكرة المخصصة من موضع النكرة غير المخصصة ، وموضع تخصيصها بالصفة من موضع تخصيصها بالاضافة - الى غير ذلك .

(و) تنصرف في (التقديم) فتعرف مثلا موضع تقديم الخبر على اسم النواسخ من موضع تقديمه عليها - الى غير ذلك .

(و) كذلك (التأخير) فتعرف مثلا موضع جواز تأخير الخبر

من موضع وجوبه - الى غير ذلك .

(و) كذلك (الحذف) فتعرف مثلاً موضع جواز الحذف من موضع وجوبه ، وموضع حذف المفرد من موضع حذف الجملة - الى غير ذلك .

(و) كذلك (التكرار) فتعرف موضع جواز تكرار المفعول كباب التحذير مثلاً من موضع عدم جوازه (و) تعرف موضع (الاظهار) اي الاتيان بالاسم الظاهر من موضع الاتيان بالضمير (و) موضع (الاضمار) اي الاتيان بالضمير من موضع الاتيان بالاسم الظاهر فتتصرف في كل ذلك .

(فنصيب لكل) واحد (من ذلك) المذكور ، اي الأمور المنقمة (مكانه) اللائق به (وتستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له) .
ثم قال الشيخ بعد ذلك ما هذا نصه : هذا هو السبيل ، فطست بواجب شيئاً يرجع صوابه ان كان صواباً وخطائه ان كان خطأ الى النظم ويدخل تحت هذا الاسم الا وهو معنى من معاني النحو ، وقد اصيب به موضعه ووضع في حقه ، او عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه واستعمل في غير ما ينبغي له .

فلا ترى كلاماً قد وصف بصحة نظم او فساد او وصف بمزية وفضل فيه الا وانت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل الى معاني النحو واحكامه ، ووجدته يدخل في اصل من اصوله ويتصل بباب من ابوابه .

هذه جملة لا تزدد فيها نظراً الا ازددت لها تصوراً ، وازدادت هناك صحة ، وازددت بها ثقة ، وايس من احد تعركه لأن يقول في امر

النظم شيئاً الا وجدته قد اعترف لك بها او ببعضها ووافق فيها دري ذلك او لم يدرك . ويكفيك انهم قد كشفوا عن وجهه ما اردناه حيث ذكروا فساد النظم ، فليس من احد يخالف في نحو قول الفرزدق : وما مثله في الناس الا مملوكاً ابو امية حي ابوه يقاربه

- الى ان قال - وفي نظائر ذلك مما وصفوه بفساد النظم وعابوه من جهة سوء التأليف : ان الفساد والخلل كانا من ان تعاطى الشاعر ما تعاطاه من هذا الشأن على غير الضوابط ، وصنع في تقديم او تأخير او حذف واضمار او غير ذلك ، ليس له ان يصنع ، وما لا يسوغ ولا يصح على اصول هذا العلم .

واذا ثبت ان سبب فساد النظم واختلاله ان لا يعمل بقوانين هذا الشأن ثبت ان سبب صحته ان يعمل عليها ، ثم اذا ثبت ان مستنبط صحته وفساده من هذا العلم ثبت ان الحكم كذلك في مزيته والفضيلة التي تعرض فيه ، واذا ثبت جميع ذلك ثبت ان ليس هو شيئاً غير توخي معاني هذا العلم (اي النعوى) واحكامه فيما بين الكلم - انتهى .

قال في المثل السائر في المقالة الاولى مشيراً الى مضمون ما تقدم ما هذا نصه : اعلم انه يحتاج صاحب هذه الصناعة في تأليفه الى ثلاثة اشياء :

الاول - منها اختيار اللفاظ المفردة ، وحكم ذلك حكم للآلى المبددة ، فانها تتخير وتمتنى قبل النظم .

الثاني - نظم كل كلمة مع اختها في المشاكلة لها لثلا يجيء الكلام قلقاً نافرأ عن مواضعه . وحكم ذلك حكم المقعد المنظوم في اقتران

كل لؤلؤة منه بأختها المشاكلة لها .

الثالث - الفرض المقصود من ذلك الكلام على اختلاف انواعه ،
وحكم ذلك بحكم الموضع الذي يوضع فيه العنود المظوم : فتارة
يجعل الكليلا على الرأس ، وتارة يجعل قلادة في العنق ، وتارة
يجعل شتاً في الاذن . ولكل موضع من هذه المواضع هيئة من
الحسن تخصه :

فهذه ثلاثة اشياء لا بد للخطيب والشاعر من العناية بها . وهي
الامل المعتمد عليه في تأليف الكلام من الظم والنثر ، فالاول والثاني
من هذه الثلاثة المذكورة هما المراد بالفصاحة ، والثالثة بجملة ما هي
المراد بالبلاغة ، وهذا الموضع يضل في سلوط طريقته العلماء بصناعة
صوغ الكلام من النظم والنثر فكيف الجاهل الذين لم تنفتحهم راحة ،
ومن الذي يؤتبه الله فطرة ناصمة يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار
حتى ينظر الى اصرار ما يستعمله من الألفاظ فيضعها في مواضعها .

ومن عجب ذلك انك ترى لفظتين تدلان على معنى واحد وكلاهما
حسن في الاستعمال وهما على وزن واحد وعدة واحدة ، الا انه لا
يجب استعمال هذه في كل موضع تستعمل فيه هذه ، بل يفرق بينهما
في مواضع السبك ، وهذا لا يدركه الا من دق فهمه وحل نظره ، فمن
ذلك قوله تعالى « ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه » وقوله
تعالى « رب اني نذرت لك ما في بطني محرراً » فاستعمل الجوف في
الاول والبطن في الثاني ولم يستعمل الجوف في موضع البطن ولا البطن
في موضع الجوف ، واللفظتان سواء في الدلالة ، وهما ثلاثيتان في
عدد واحد ووزنهما واحد ايضاً . فانظر الى سبك الألفاظ كيف تعمل

ومما يجري هذا المجرى قوله تعالى « ما كذب الفؤاد ما رأى »
وقوله « ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او ألقى السمع وهو
شهيد » فالقلب والفؤاد سواء في الدلالة وان كانا مختلفين في الوزن ،
ولم يستعمل في القرآن احدهما في موضع الآخر . وعلى هذا ورد
قول الأعرج من ابيات الحماسة :

نحن بنو الموت اذ الموت نزل لا عار بالموت اذا حم الأجل
الموت احلى عندنا من العسل

وقال ابو الطيب المتنبى :

اذا بى مشت خفت كل صاحب رجال كأن الموت في فمها شهد
فها تان لفظتان هما العسل والشهد ، وكلاهما حسن مستعمل لا يشك
في حسنه واستعماله ، وقد وردت لفظة العسل في القرآن دون لفظة
الشهد ، لأنها احسن منها ، ومع هذا فان لفظة الشهد وردت في بيت
ابى الطيب فجاءت احسن من لفظة العسل في بيت الأعرج .

وكثير ما نجد امثال ذلك في اقوال الشعراء المغلفين وغيرهم ،
ومن بلغاه الكتاب ومصطفى الخطباء ، وتحتة دقائق ورموز اذا علمت
وقيس عليها اشباهها ونظائرها كان صاحب الكلام في النظم والنثر قد
انتهى الى الغاية القصوى في اختيار الألفاظ ووضعها في مواضعها اللائقة
بها - انتهى .

ومما هو شاهد صدق وخير دليل على المدعى ما في جملة الوسائل
في شرح الرسائل نقلا عن كنز الفوائد للكراچكى : ان قوما اتوا
رسول الله ﷺ فقالوا له : ألسنت رسول الله تعالى ؟ قال لهم : بلى
قالوا له : وهذا القرآن الذى اتيت به كلام الله تعالى ؟ قال : نعم .

قالوا : فأخبرنا عن قول الله تعالى : انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون ، واذا كان معبودهم معهم في النار فقد عبدوا المسيح عليه السلام افنقول انه في النار ؟ فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان الله سبحانه انزل القرآن علي بكلام العرب ، والمتعارف في لغتها ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل والذي يصلح لهم جميعاً ، فان كنتم من العرب فانتم تعلمون هذا ، قال الله تعالى : انكم وما تعبدون ، يريد الاصنام التي عبدوها وهي لا تعقل ، والمسيح عليه السلام لا يدخل في جملة ما فانه يعقل ، ولو قال انكم ومن تعبدون لدخل المسيح في الجملة . فقال القوم : صدقت يا رسول الله . انتهى .

وفي القوانين : لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبيرى : لأخامن عذراً فجاه اليه عليه السلام وقال : يا محمد أليس عبد المسيح ؟ فقال عليه السلام : ما اجهلك بلسان قومك ، أما علمت ان ما لما لا يعقل . انتهى .

والى بعض ما تقدم يشير بقوله : (ثم ليس هذه الأمور المذكورة من التعريف والتذكير والتقديم والتأخير راجعة الى الانفاظ انفسها من حيث هي ، ولكن تعرض لها بسبب المعاني والأغراض التي يصاغ لها الكلام بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض) قال في دلائل الإعجاز : يجب ان نعلم قطعاً وضرورة انهم وان كانوا قد جعلوا الفصاحة في ظاهر الاستعمال من صفة اللفظ فانهم لم يجعلوها وصفاً له في نفسه ومن حيث هو صدى صوت ونطق لسان ، ولكنهم جعلوها عبارة عن مزية افادها المتكلم ، ولما لم تزد افادته في اللفظ شيئاً لم يبق الا ان تكون عبارة عن مزية في المعنى . انتهى (فرب تنكير مثلاً له مزية في لفظ وهو في لفظ آخر في غاية

القبیح ، بل وهذه اللفظة منكورة في بيت آخر قبيحة) .
هذا يشبه ما قاله في دلائل الإيجاز : ومن سر هذا الباب انك
ترى اللفظة المستعمارة قد استعملت في عدة مواضع ، ثم ترى لها في
بعض ذلك ملاحظة لا تجددها في الباقي ، مثال ذلك انك تنظر الى
لفظة « الجسر » في قول أبي تمام :
لا يطمع المرء ان يجتأب لجمته بالقول ما لم يكن جسراً له العمل
وقوله :

بصرت بالراحة العظمى فلم ترها تنال الاعلى جسر من التمث
فترى لها في الثاني حسناً لا تراه في الأول ، ثم تنظر في قول
الزقي :

قولي نعم ونعم ان قلت واجبة قالت عسى وعسى جسر الى نعم
فترى لها لطفاً وخلاصة وحسناً ليس الفضل فيه بقليل - انتهى .
قال في المثل السائر : ومما يشهد لذلك ويؤيد انك ترى اللفظة
تروك في كلام ثم تراها في كلام آخر فتكرهها ، فهذا ينكره من
لم يذوق طعم الفصاحة ولا عرف اسرار الألفاظ في تركيبها وانفرادها
- انتهى .

ومما يناسب مقامنا هذا كلام لبعض المحققين ذكره في الاتقان ،
وهذا نصه : اعلم ان المناسبة امر مطلوب في اللغة العربية يرتكب لها
امور من مخالفة الأصل ، وقد تنبعت الأحكام التي وقعت في آخر
الآي مراعاة للمناسبة فعمرت منها على نيف واربعين حكماً : احدها
تقديم المفعول إما على العامل نحو « هؤلاء اياكم كانوا يعبدون »
قيل ومنه « اياك نعبد واياك نستعين » ، او على مفعول آخر اسلمه

التقديم نحو « انريك من آياتنا الكبرى » اذا أعربنا الكبرى مفعول
نرى ، او على الفاعل نحو « ولقد جاء آل فرعون النذر » ، ومنه
تقديم خبر كان على اسمها نحو « ولم يكن له كفواً احد » .

(الثاني) تقديم ما هو متأخر في الزمان نحو « فمille الآخرة
والأولى » ، ولولا مراعاة الفواصل لقدمت الأولى كقوله « له الحمد
في الأولى والآخرة » .

(الثالث) تقديم الفاضل على الأفضل ، نحو « يرب هرون
وموسى » .

(الرابع) تقديم الضمير على ما يفسره ، نحو « فأوحى في
نفسه خيفة موسى » .

(الخامس) تقديم الصفة الجملة على الصفة المفردة ، نحو « ونخرج
له يوم القيامة كتاباً يلقاه بشوراً » .

(السادس) حذف ياء المنقوص المعرف ، نحو « الكبير المتعال »
« يوم التناد » .

(السابع) حذف ياء الفعل غير المجزوم ، نحو « والليل اذا
يسر » .

(الثامن) حذف ياء الاضافة نحو « وكيف كان عذابى ونذر »
« فكيف كان عقابى » .

(التاسع) زيادة حرف المد ، نحو « الظنونا » و « الرسول »
و « السبيلا » . ومنه ابقاؤه مع الجازم نحو « لاتخاف دركاً ولا تخشى »
« سنقرئك فلا تنسى » على القول بأنه نهى .

(العاشر) صرف ما لا ينصرف نحو « قواريرا قواريرا » .

(الحادي عشر) ايثار تذكير اسم الجنس كقوله « أعجاز نخل منقعر » .

(الثاني عشر) ايثار تأنيثه . فهو « أعجاز نخل خاوية » ونظير هذين قوله في القمر « وكل صغير وكبير مستطر » وفي الكهف « لا يفادز صغيرة ولا كبيرة الا احصاها » .

(الثالث عشر) الاقتصار على احد الوجهين المجائزين قريه بهما في السبع في غير ذلك كقوله تعالى « فأولئك تحروا رشداً » ولم يجيء رشداً في السبع ، وكذا « هي لنا من امرنا رشداً » لأن الفواصل في المورتين بحركة الوسط ، وقد جاء في « وان يروا سبيل الرشداً » وبهذا يبطل ترجيح الفارسي قراءة التعريك بالاجماع عليه فيما تقدم . ونظير ذلك قراءة « تبت يدا ابي لهب » بفتح الهاء وسكونها ولم يقرأ « سيصلى ناراً ذات لهب » الا بالفتح لمراعاة الفاصلة .

(الرابع عشر) ايراد الجملة التي رد بها ما قبلها على غير وجه المطابقة في الاسمية والفعلية . كقوله تعالى « ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين » لم يطابق بين قولهم « آمنا » وبين ما رد به فيقول ولم يؤمنوا او وما آمنوا اذلك .

(الخامس عشر) ايراد احد القسمين غير مطابق للآخر كذلك نحو « وليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين » ولم يقل الذين كذبوا .

(السادس عشر) ايراد احد جزئي الجمليتين على غير الوجه الذي اورد نظيرها من الجملة الأخرى نحو « اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون » .

(السابع عشر) ايثار اغرب اللفظين نحو « قسمة ضيزى » ولم
يقبل جائرة ، « لينبذن في الحطمة » ولم يقل جهنم او النار ، وقال
في المدثر « سأسأله سقر » وفي سئى « انها لظى » وفي القارعة « فأمه
هاوية » لمראה فواصل كل سورة :

(الثامن عشر) اختصاص كل من المشتركين به موضع نحو
« وليذكر اولو الألباب » وفي سورة طه « ان فى ذلك لآيات لأولى
النهى » .

(التاسع عشر) حذف المفعول نحو « فأما من اعطى واتقى » ،
« ما دهك ربك وما قوى » ومنه حذف متعلق بفعل التفضيل نحو
« يعلم السر واخفى » ، « خير وابقى » .

(العشرون) الاستغناء بالافراد عن التثنية نحو « فلا يخرجكما
من الجنة فتشقى » .

(الحادى والعشرون) الاستغناء به عن الجمع نحو « واجعلنا
للمتقين اماما » ولم يقل ائمة كما قال « وجعلناهم ائمة يهدون »
« ان المتقين فى جنات ونهر » ، « ي انهار » .

(الثانى والعشرون) الاستغناء بالتثنية عن الافراد نحو « ولمن
خاف مقام ربه جنتان » . قال الفراء : اراد جنة كقوله « فان الجنة
من المأوى » فثنى لأجل الفاصلة . قال : والقوافي تعمّل من الزيادة
والنقصان ما لا يحتمله سائر الكلام ، ونظير ذلك قول الفراء ايضا
فى قوله تعالى « اذا نبئت اشقائها » فانهما رجلان قدار وآخر معه
ولم يقل اشقياها للفاصلة ، وقد انكر ذلك ابن قتيبة واغفلت فيه
وقال : انما يجوز فى رؤوس الآى زيادة هاء السكت او الألف او حذف

همز او حرف ، فأما ان يكون الله وعد بجنتين فيجملهما جنة واحدة لأجل رؤوس الآي معاذ الله ، وكيف هذا وهو يصفها بصفات الاثنين قال « ذواتا اذان » ثم قال وفيهما ، واما ابن السائب فانه نقل عن الثوري انه اراد جنات فأطلق الاثنين على الجمع لأجل الفاصلة ، ثم قال وهذا غير بعيد ، قال وانما عاد التضمير بعد ذلك بصيغة التثنية مراعاة للفظ ، وهذا هو الثالث والعشرون .

(الرابع والعشرون) الاستغناء بالجمع عن الافراد نحو « لا بيع فيه ولا خلاق » اي ولا خلة كما في الآية الاخرى ، وجمع مراعاة للفاصلة .

(الخامس والعشرون) اجراء غير العاقلة بحرى العاقل نحو « رأيتهم لى ساجدين » ، « كل في فلك يسبحون » .

(السادس والعشرون) امالة ما لا يمال كآي طه والنجم .

(السابع والعشرون) الاتيان بصيغة المبالغة كقوله « دبر وعليم مع ترك ذلك في نحو هو القادر وعالم الغيب ، ومنه « وما كان ربك نسيا » .

(الثامن والعشرون) ايثار بعض اوصاف المبالغة على بعض نحو « ان هذا لشيء عجاب » اوثر على عجيب لذلك .

(التاسع والعشرون) الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه نحو « ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً واجل مسمى » .

(الثلاثون) ايقاع الظاهر موقع المضمر نحو « والذين يمسكون بالكتاب واقاموا الصلاة انا لا نضيع اجر المصلحين » وكذا آية الكهف (الحادي والثلاثون) وقوع مفعول موقع فاعل كقوله « حججاً

مستوراً ، ، ، كان وعده مأتيا ، اى سائراً وآتياً .

(الثاني والثلاثون) وقوع فاعل موقع مفعول نحو « عيشة راضية » ، « ماء دافق » .

(الثالث والثلاثون) الفصل بين الموصوف والصفة نحو « اخرج المرعى فجعله غشاء احوى » ، « ان اعرب احوى صفة المرعى » اى حالاً .
(الرابع والثلاثون) ايقاع حرف مكان غيره نحو « بأن ربك اوحى لها » والاصل اليها .

(الخامس والثلاثون) تأخير الوصف غير الأبلغ عن الأبلغ ، ومنه « الرحمن الرحيم » ، « رؤف رحيم » ، لأن الرأفة ابلغ من الرحمة .
(السادس والثلاثون) حذف الفاعل ونياحة المفعول نحو « وما لاحد عنده من نعمة تجزى » .

(السابع والثلاثون) اثبات هاء السكت نحو « ماله » ، « سلطانيه » ، « ناهيه » .

(الثامن والثلاثون) الجمع بين المجرورات نحو « ثم لا تجد لك به علينا تبيهاً » فان الاحسن الفصل بينها ، الا ان مراعاة الفاصلة اقتضت عنده وتأخير تبيها .

(التاسع والثلاثون) المدول عن صيغة المضى الى صيغة الاستقبال نحو « فريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون » والاصل قتلتم .

(الاربعون) تغيير بنية الكلمة نحو « وطور سنين » والاصل سنينا (تنبيه) قال ابن الصائغ لا يمتنع في توجيه الخروج عن الاصل في الآيات المذكورة امور اخرى مع وجه المناسبة ، فان القرآن العظيم كما جاء في الاثر لا تنقضى عجائبه . انتهى .

فان قلت : اذا كان مراعاة الفاصلة بهذه المكانة من الأهمية فهلا روعيت الفاصلة في جميع القرآن ، وما الوجه في ورود بعضه مسجوعاً وبعضه غير مسجوع ؟

قلنا : ان القرآن نزل بلسان العرب وعلى عرفهم وعاداتهم ، وكان الفصح منهم لا يكون كلامه كله مسجوعاً لما فيه من امارات التكلف والاستكراء لا سيما مع طول الكلام ، فلم يرد كله مسجوعاً جرياً منه على عرفهم في اللطافة الغالبة أو الطبقة العالية من كلامهم ، ولم يغفل عن السجع لأنه يحسن في بعض الكلام ، ولا يقدح خلوه في بعض الآيات لما تقدم من ان القرآن نزل على اساليب الفصح من كلام العرب ، فوردت الفواصل فيه بأزاء ورود الاسجاع في كلامهم ، وانما لم يجر على اسلوب واحد لأنه لا يحسن في الكلام جميعاً ان يكون مستمراً على نمط واحد ، لما فيه من التكلف ولما فيه من الملل ، ولأن الاقتنان في الكلام - كما يجيء في بحث الالتفات - احسن من الاستمرار على نمط واحد ، لأن الكلام اذا نقل عن اسلوب من اساليب الفصاحة الى اسلوب آخر كان احسن تطرية لنشاط السامع واكثر ايقاظاً للاصغاء اليه .

(والى هذا) اي الى ما ذكره بقوله « ثم ليس هذه الامور المذكورة » الخ (اشار المصنف بقوله : فالبلاغة صفة راجعة الى اللفظ) فيقال هذا اللفظ او هذا الكلام بليغ ، والسر في ذلك ان البلاغة المطابقة ، وهي تحصل بالكلام - اي بمطابقة الكلام - لمقتضى الحال ، فتكون البلاغة وهي المطابقة راجعة الى اللفظ اي الكلام لأنه المطابق (لكن لا من حيث انه) اي اللفظ والكلام (لفظ وصوت) مع

قطع النظر عن معناه (بل) رجوع البلاغة الى اللفظ والكلام (باعتبار افادته) اي اللفظ والكلام (المعنى ، يعنى الغرض المصوغ له الكلام) والمراد من الغرض المعنى الذى يعتبره البلغاء في كلامهم ، اي الخصوصيات والمزايا التى يقتضيها الحال الزائدة على اصل المراد ، كالحذف والذكر والتقديم والتأخير وغيرها مما يقتضيها المقام .

(بالتركيب) اي بسبب التركيب ، وهو ظرف لـ (متعلق بافادته) حاصله : ان افادة اللفظ والكلام للغرض انما هو بسبب التركيب فلاجل ذلك وعند ذلك يتمصف اللفظ والكلام بالبلاغة .

قال في المثل السائر : وأما البلاغة فان اصلها في وضع اللفظ من الوصول والانتهاء ، يقال بلغت المكان اذا انتهيت اليه ، ومبلغ الشيء منتهاه ، وسمى الكلام بليفاً من ذلك ، اي انه قد بلغ الأوصاف اللفظية والمعنوية .

والبلاغة شاملة للألفاظ والمعاني ، وهي اخص من الفصاحة كالانسان من الحيوان ، فكل انسان حيوان وليس كل حيوان انساناً ، وكذلك يقال كل كلام بليغ فصيح وليس كل كلام فصيح بليفاً .

ويفرق بينها وبين الفصاحة من وجه آخر غير الخاص والعام ، وهو انها لا تكون الا في اللفظ والمعنى بشرط التركيب ، فان اللفظة الواحدة لا يطلق عليها اسم البلاغة ويطلق عليها اسم الفصاحة ، اذ يوجد فيها الأوصاف المختص بالفصاحة وهو الحسن ، وأما وصف البلاغة فلا يوجد فيها لخلوها من المعنى المفيد للذي ينتظم كلاماً . انتهى .

(وذلك لما مر من انها) اي البلاغة (عبارة عن مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال ، وظاهر ان الكلام من حيث انه ألفاظ مفردة

وكلم مجردة من غير اعتبار افادته المعنى عند التركيب لا ينصف بكونه مطابقاً له) اى لمقتضى الحال (او غير مطابق) له ، (ضرورة ان هذا المعنى) اى المطابقة (انما يتحقق عند تحقق المعانى و) هو كما تقدم آنفاً (الأغراض التى يصاغ لها الكلام) .

قال الشيخ : ان اللفظ تبع للمعنى في النظم ، وان الكلم تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس ، وانها لو خلت من معانيها حتى تنجرد اصواتاً واصداء حروف لما وقع في ضمير ولا هجس في خاطر . انتهى .

وقال ايضاً : ليس لنا اذا نحن تكلمنا في البلاغة والفصاحة مع معاني الكلم المفردة شغل ولا هي منا بسبيل ، وانما نعمد الى الاحكام التى تحدث بالتأليف والتركيب . انتهى .

وليعلم ان اطلاق الفصاحة على البلاغة واقع في السنة علماء هذا الفن ، لا سيما الشيخ ، فانه اطلقها عليها في مواضع من دلائل الاصباح ، فصح قول الخطيب (وكثيراً ما) وقوله (نصب) إما بفتح الأول وسكون الثاني فمصدر بمعنى منصوب او ذو نصب ، وإما بضم الأول او كسر الثاني فهو فعل مبنى المفعول ، حاصله ان كثيراً منصوب (على الظرفية) الزمانية (لانه) هنا (من صفة الاحيان) اى الأزمان ، فكما ان اسم الزمان ينصب على الظرفية فكذا صفته ، فالمعنى زماناً كثيراً او حيناً كثيراً .

قال في التصريح : والثالث (مما يعرض عليه الدلالة الظرفية) ما كلن صفة لأحدهما (اى الزمان والمكان) كجلست طويلاً من الدهر شرقي الدار ، فطويلاً وشرقي مفعول فيها منصوبان نصب ظرف الزمان

والمكان ، لأنهما لما وصف بهما الزمان والمكان عرضت لهما اسمية الزمان والمكان ، فطويلا صفة للزمان ومن الدهر بيان له وشرقي صفة للمكان وذكر الداو معين له ، والاصل زمناً طويلا ومكاناً شرقياً - انتهى -

وقال بعض المعشنيين على شرح ابن عقيل : ذكر الشارح تبعاً للمناظم شيئاً واحداً مما ينوب عن الظرف وهو المصدر - الى ان قال - وقد بقي عليه اشياء تنوب عن الظرف زمانياً او مكانياً : الأول - لفظ بعض وكل مضافين الى الظرف ، نحو « بحثت عنك كل مكان » و « سرت كل اليوم » ، وذلك من جملة ان كلمتي بعض وكل بحسب ما تضافان اليه ، وقد مضى انهما ينوبان عن المصدر في المفعولية المطلقة .

الثاني - صفة الظرف ، نحو « سرت طويلا شرقي القاهرة » .
الثالث - اسم العدد المعين بالظرف ، نحو « مرضت ثلاثة ايام » و « سرت ثلاثة عشر فرسخاً » .
الرابع - اللفاظ معينة تنوب عن اسم الزمان نحو « احقاً انتهى هذا » .

قال بعض المحققين : ان قوله « لأنه من صفة الاحيان » الخ ، ان اراد الاستدلال على مجرد صحة النصب على الظرفية فمسلم ، وان اراد الاستدلال على وجوبه فممنوع ، لأنه يمكن ان يكون كثيراً نسباً على المفعولية المطلقة ، اي وتسمية كثيراً - انتهى .
قال في التصريح : ينوب عن المصدر في الانتصاب على المفعول المطلق ما يدل على المصدر من صفة له ، كسرت احسن السير ، والاصل

سرت السير احسن السير ، فحذف الموصوف لدلالة اضافة صفته الى مثله عليه ونابت منابه وانتصبت ، و « اشتمل السماء » والاصل الشملة الضمام فحذف الموصوف ونابت صفته منابه .

ثم قال المحقق المتقدم : ان قلت : ان التسمية وضع الاسم على المسمى ، وهو شيء واحد لا تعدد فيه ولا تكثر ، وحيث فلا يصح وصفها بالكثرة . اجيب : بأنه على هذا الوجه يراد بالتسمية الاطلاق والاستعمال ، وهو يتعدد ، فصح الوصف بالكثرة .

ان قلت : على هذا كان مقتضى الظاهر ان يقول « كثيرة » . فالجواب ان صفة المصدر لا يجب تأنيثها لتأنيثه ، لانه مؤنل بأن والفعل او ما والفعل والفعل لا يؤنث ، او ان التسمية لما كانت بمعنى الاطلاق ذكر الصفة نظراً لذلك ، ولعل للشارح انما ترك التنبيه على ذلك الوجه لما ورد عليه مما علمت ، او ان الانتصاب على الوصفية في مثله معروف لا يحتاج الى تعرض ، فلهذا أشار الى وجه آخر من الاعراب .

(و) أما (ما) الواقعة بعد كثيراً او بعد قليلاً ففيها احتمالات سنقلها عن ابن هشام . والمتحصل من اول تلك الاحتمالات انها بعد كثيراً (لتأكيد معنى الكثرة والمعامل) في كثيراً وكذلك في قليلاً (مما يليه) كيسمى في المتن الاتي بعبد هذا (على ما ذكره) الزمخشري (في الكشف في قوله تعالى « قليلاً ما تشكرون ») .

وهذا نص ما في الكشف : « قليلاً ما يؤمنون » اي قايماً قليلاً يؤمنون ، وما مزيدة ، وهو ايمانهم ببعض الكتاب ، ويجوز ان تكون القلة بمعنى العدم . انتهى .

قال السفاقي : واعترض بأن كون القلة بمعنى العدم انما نقله

النحويون في نحو « اقل رجل يقول ذلك » و « قلما يقوم زيد »
و « قليل من الرجال يقول ذلك » ، وأما اذا كان قليلاً منصوباً
بفعل مثبت فنحو « قمت قليلاً » او « قليلاً ما قمت » فلا يذهب احد
الى انه بمعنى النفي المحض - انتهى .

وفي ذيل هذا الكلام تأمل يظهر وجهه مما يأتي .
قال ابن هشام : واما قوله تعالى « قليلاً ما يؤمنون » فما محتملة
لثلاثة اوجه :

« احدها » - الزيادة ، فتكون إما لمجرد تقوية الكلام مثلها في
« فيما رحمة » فتكون حرفاً باتفاق وقليلاً في معنى النفي مثلها
في قوله :

انبخت فألقت بلدة فوق بلدة قليلاً بها الاصوات الا بغامها
وإما لافادة التقليل مثلها في « اكلت اكلاً ما » ، وعلى هذا
يكون تعليلاً بعد تقليل ، ويكون التقليل على معنى « ويزعم قوم ان
ما هذه اسم كما قدمناه في « مثلاً ما بعوضة » .
وقال المحشى معلقاً على قوله « قدمنا » : هذا اشارة الى ما المفيدة
للتقليل ، وقدمه في « مثلاً ما بعوضة » حيث قال هناك : وقيل
ما اسم فكرة صفة لمثلاً ، اذ لا معنى لكونها صفة لمثلاً الا افادتها
تقليلاً - انتهى كلام المحشى .

« والوجه الثاني » - النفي وقليلاً نعت لمصدر محذوف او لظرف
محذوف ، اى ايماناً قليلاً او زماناً قليلاً ، اجاز ذلك بعضهم ويرده
امران : احدهما ان ما النافية لها الصدم فلا يعمل ما بعدها فيما
قبلها ، ويسهل ذلك شيئاً ما على تقدير قليلاً نعماً للظرف ، لأنهم يسمعون

في الظروف ، وقد قال « ونحن عن فضلك ما استغنيينا » . والثاني انهم لا يجمعون بين مجازين (وهما في الآية حذف الموصوف وتقديم المفعول على محله وكلاهما خلاف الأصل ، ومنع ذلك مستنداً بنحو « احبب الأرض شباب الزمان » فان فيه ايضاً جمع بين مجازين احدهما تقديم المفعول والثاني شباب الزمان كما يأتي في باب الاسناد) . ثم قال : ولهذا لم يجيز وا « دخلت الامر » لثلا يجمعوا بين حذف في وتطبيق الدخول باسم المعنى ، بخلاف « دخلت في الامر » و « دخلت الدار » واستقيموا « سير عليه طويلاً » و « سير عليه سير طويلاً » او « زمن طويلاً » لثلا يجمعوا بين جعل الحدث او الزمان - سيراً وبين حذف الموصوف بخلاف « سير عليه » .

« والثالث » - ان تكون مصدرية ، وهي وصلتها فاعل بقليلًا وقليلًا حال مفعول لمحو حذف دل عليه المعنى ، اي لعنهم الله فأخروا قليلًا ايمانهم ، اجازته ابن الحاجب ورجح معناه على غيره . انتهى كلام ابن هشام مع ذكر بعض الحواشي على كلامه في الاثناء .

وقال بعض ارباب الحواشي على قوله « ويسهل ذلك شيئاً ما » الخ في الشرح : الظاهر انه لا ينبغي ان يسهل عند المصنف ذلك ولا شيئاً ما ، لانه صرح بأن هذا الاتساع في تقديم الظرف المفعول لما بعد ما عليها مخصوص بالشعر والكلام في غيره ، بل في افصح الكلام . وأقول : لم يرد المصنف من هذا الكلام الا بيان ان هذا الرد ليس في هذين التقديرين على حد سواء ، بل انه يسهل يسيراً على تقدير قليلًا نعمناً لظرف ، ولا يسهل شيئاً على تقدير كونه نعمناً لمصدر . ولا يخفى ان ذلك لا يقتضى جواز تقديم الظرف المفعول لما بعد ما النافية

عليها في نشر الكلام فضلاً عن الصحة ، فان قوله « بـسهل شيئاً ما »
اشارة الى جوازه في الشعر لكونه اولى بالجواز - انتهى .

(اي في كثير من الاحيان) اي حيناً كثيراً او تسمية كثيراً
(يسمى ذلك الوصف المذكور) في قوله : فالـبـلاغة صفة راجعة الى
اللفظ - الخ (فصاحة ايضاً كما يسمى) ذلك الوصف (بلاغة) .
والحاصل : ان الفصاحة يطلق على مطابقة الكلام لمقتضى الحال ،
كما ان البلاغة ايضاً يطلق عليها ، فكثيراً ما يكون المراد بالفصاحة
ما هو المراد بالبلاغة ، لا ما تقدم من خلوص الكلام من ضعف التأليف
وتنافر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها .

(وفي هذا) اي في قوله : وكثيراً ما يسمى فصاحة ايضاً (اشارة
الى دفع التناقض المتوهم من كلام الشيخ في دلائل الاعجاز ، فانه
ذكر في مواضع منه ان الفصاحة صفة راجعة الى المعنى والى ما يدل
عليه باللفظ دون اللفظ نفسه)

فمن تلك المواضع ما هذا منه : « فصل » وهذا فن من الاستدلال
لطيف على بطلان ان تكون الفصاحة صفة للفظ من حيث هو لفظ :
لا تخلو الفصاحة من ان تكون صفة في اللفظ محسوسة تدرك بالسمع
او تكون صفة فيه معقولة تعرف بالقلب ، فمحال ان تكون صفة في
اللفظ محسوسة ، لأنها لو كانت كذلك اكان ينبغي ان يستوي السامعون
للفظ النصيب في العلم بكونه فصيحاً ، واذا بطل ان تكون محسوسة
وجب الحكم ضرورة بأنها صفة معقولة ، واذا وجب الحكم بكونها
صفة معقولة فانا لا نعرف لللفظ صفة يكون طريق معرفتها النقل دون
الحس الا دلالتها على معناه ، واذا كان كذلك لزم منه العلم بأن

وصفنا اللفظ بالفصاحة وصف له من جهة معناه لا من جهة نفسه ،
وهذا ما لا يبقى لعامل معه عذر في الشك . والله الموفق للصواب
- انتهى -

(و) ذكر (في بعضها) اى فى بعض المواضع الأخر من دلائل
الاعجاز (ان فضيلة الكلام) اى فصاحته (المفظه لا لمعناه ، حتى
ان المعانى مطروحة فى الطريق يعرفها الأعجمي) وهو من لا يفصح
وان كان عربياً (والعربي) وهو المنسوب الى سكان الأمصار كما فى
المجمع ، او من كان ثابت النسب فى العرب وان كان غير فصيح
كما فى المصباح ، والأول انسب نظراً الى ما بعده - اى القروي - بناء
على معناه الاول الآتى ، والثاني أولى نظراً الى ما قبله اى الأعجمي ان قلنا
معناه . كما فى دلائل الاعجاز - الذي لا يعرف معانى ألفاظ العربية
اصلاً . ويؤيد ذلك ان الأعجمي جاء فى كلام الجاحظ بدون ان
يكون فى اوله همزة ، ونحن ننقل كلامه عن قريب والشيوخ اعرف
بكلامه (والقروي) من كان منسوباً الى القرية .

قال فى المصباح : القرية هى الضيعة . وقال فى كفاية المتحفظ : القرية
كل مكان اتصلت به الأبنية واتخذ قراراً ، وتقع على المدن وغيرها
والجمع قرى على غير قياس . قال بعضهم : لأن ما كان على فعلة
من الممثل فبابه ان يجمع على فعال بالكسر : مثل طرية وظباء
وركوة وركاء ، والنسبة اليها قروي على غير قياس .

(والبدي) المنسوب الى البادية . قال فى المصباح : البدو مثل
فلس خلاف الحضرة ، والنسبة الى البادية بدوي على غير قياس - انتهى
(ولأنك ان الفصاحة من صفاته الفاضلة . فتكون راجعة الى

اللفظ دون المعنى) الى هنا كان كلام الشيخ في ان الفصاحة صفة راجعة الى اللفظ دون المعنى ، ثم ايد هذا بنقل كلام عن الجاحظ وهذا نصه : ان سبيل للكلام سبيل التصوير والصياغة ، وان سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير فيه ، كالفضة او الذهب يصاغ منهما خاتم او سوار ، فكما انه محال اذا انت اردت النظر في سوغ الخاتم وجودة العمل وريادته ان تنظر الى الفضة الحاملة لملك الصورة او الذهب الذي وقع فيه ذلك العمل ، كذلك محال اذا اردت ان تعرف مكان الفضل ، والمزية في الكلام ان تنظر في مجرد معناه ، وكما لو فضلنا خاتماً على خاتم - بأن تكون فمة هذا أجود او فضته انفس - لم يكن ذلك تفضيلاً له من حيث هو خاتم كذلك ينبغي اذا فضلنا بيتاً على بيت من اجل معناه ان لا يكون ذلك تفضيلاً له من حيث هو شعر وكلام - الى ان قال - والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها المعجمي والعربي والقروي والبدوي ، وانما الشأن في اقامة الوزن وتخفيف اللفظ وسهولة المخرج وصحة الطبع وكثرة الماء وجودة السبك ، وانما الشعر صياغة وضرب من التصوير - انتهى - ولا يخفى عليك ان بهذا يظهر ان الأهمى بالالف من غلط النساخ فلا وجه لما في بعض الحواشي من احسنية اسقاط الواو - فتأمل جيداً (فوجه التوفيق بين الكلامين) اي كلام الشيخ في المواضع التي ذكر أن الفصاحة صفة راجعة الى المعنى دون اللفظ ، وكلامه في بعض المواضع الآخر التي ذكر فيها ان فضيلة الكلام للفظه لا لمعناه (انه) اي الشيخ (اراد بالفصاحة) والفضيلة (معنى البلاغة كما) قدمنا ان اطلاق الفصاحة على البلاغة واقع في ألسنة العلماء ، وسيأتى نقله

عن القوشجي ايضاً والشيخ (صرح به) اي بأنه اراد بالفصاحة معنى
البلاغة في مواضع كثيرة من دلائل الاعجاز ، (فحيث اثبت انها)
اي الفصاحة (من صفات الألفاظ اراد انها) بالنسبة الى الألفاظ من
قبيل الصفة بحال متعلق الموصوف ، وذلك لأنها ليست من صفات
الألفاظ من حيث هي ألفاظ مفردة وكلم مجردة ، بل تكون من صفاتها
(باعتبار افادتها المعاني عند التركيب) كما نقلناه عنه آنفاً (وحيث
نفي ذلك) اي نفي كونها من صفات الألفاظ (اراد) بالنفي (انها
ليست من صفات الألفاظ المفردة والكلم المجردة ، من غير اعتبار
التركيب) الموجب لافادتها المعاني (وحيثئذ) اي حين اراد بالاثبات شيئاً
وبالنفي شيئاً آخر - كما بينا - فيعلم انه (لا تناقض) بين الكلامين (لتغاير
محلي النفي والاثبات) وذلك لما ثبت في محله من انه يشترط في التناقض
الاتحاد في امور ثمانية ، كما قال قائلهم في شعره العارسي :

در تناقض هشت وحدت شرط دان وحدت موضوع و محمول و مكان
وحدت شرط اضافه جزء و كل قوه و فعل است در اخر زمان
(هذا خلاصة كلام المصنف) في دفع التناقض المتوهم من كلام
الشيخ مع توضيح منا ، وحاصله : ادعاء عدم الاتحاد مكاناً كما يظهر
من كلام الشارح نقلاً عنه ، او شرطاً كما يظهر من التأمل الصادق .
(و) كيفما كان هذا دفع وتفسير بما لا يرضى صاحبه ، لأن
الدفع وطريقه ليس بما ادعاء من تغاير محلي النفي والاثبات او العرط ،
بل الدفع انما هو بتغاير الموضوع - اعني الفصاحة - و (كأنه) اي
المصنف وقع فيما وقع فيه لأنه (لم يتصفح دلائل الاعجاز حق التصفح
ليطلع على ما هو مقصود الشيخ) من الفصاحة في الكلامين ، (فان

موصول (مجموع (كلامه فيه) اي في دلائل الاعجاز . (هو ان الفصاحة)
عندهم (تطلق على معنيين) متغايرين : (احدهما ما مر في صدر
المقدمة) من ان الفصاحة في المفرد خلوصه من تنافر الحروف والغرابية
ومخالفة القياس اللغوي ، وفي الكلام : خلوصه من ضعف التأليف
وتنافر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها ، (ولا نزاع في رجوعها) اي
الفصاحة بأحد هذين المعنيين (الى نفس اللفظ ، و) المعنى (الثاني)
الذي تطلق الفصاحة عليه (انها وصف في الكلام به) اي بهذا الوصف
(يقع التفاضل ، و) به (يثبت الاعجاز) للقرآن (وعلاوه) اي
على هذا الوصف (تطلق البراعة والبلاغة والبيان) والفصاحة (وما
شاكل ذلك) مما يدل على فضيلة فيما (ولا نزاع ايضاً في ان الموصوف
بها عرفاً هو اللفظ ، اذ يقال) عرفاً (لفظ فصيح ولا يقال معنى
فصيح) .

ومن مواضع التي يتحصل منه ان الفصاحة عندهم تطلق على ذينك
المعنيين ما هذا نصه : واعلم انك كلما نظرت وجدت سبب الفساد
واحداً ، وهو ظنهم الذي ظنوه في اللفظ وجعلهم الأوصاف التي تجري
عليه كلها اوصافاً له في نفسه ومن حيث هو لفظ وتركمهم ان يميزوا
بين ما كان وصفاً له في نفسه وبين ما كانوا قد اكسبوه اياه من اجل
امر عرض في معناه ، ولما كان هذا دأبهم ثم رأوا الناس واظهر شيء
عندهم في معنى الفصاحة تقويم الاعراب والتحفظ من اللاحن لم يشكوا
أنه ينبغي ان يمتد به في جملة المزايا التي يفاضل بها بين كلام وكلام
في الفصاحة ، وذهب عنهم ان ليس هو من الفصاحة التي يعيننا امرها
في شيء ، وان كلامنا في فصاحة تجب للفظ لا من اجل شيء يدخل

في النطق ولكن من اجل لطائف تدرك بالفهم ، وانا نعتبر في شأننا هذا فضيلة تجب لاحد الكلامين على الآخر من بعد ان يكونا قد برئنا من اللحن وسلما في ألفاظهما من الخطأ - انتهى .

فظهر انه لا نزاع بينهم في الموسوف في كل واحد من قسمي الفصاحة وفيما هي راجعة اليه ، (وانما النزاع في ان منشأ هذه الفضيلة) التي تطلق عليها البراعة والبلاغة والبيان والفصاحة وماشا كل ذلك (ومحلها هو اللفظ او المعنى) اللفوي الذي يسمى فيما بعد المعنى الاول ، فقال فريق منهم منشأها هو اللفظ وحده ، وفريق آخر انه هو المعنى الاول وحده .

(والشيخ ينكر على كلا الفريقين) اي الفريق الذي يقول منشأ هذه الفضيلة هو اللفظ وحده والفريق الذي يتول منشأها هو المعنى وحده (ويقول : ان الكلام الذي يدق فيه النظر ويقع به التفاضل هو الذي يدل بلفظه على المعنى اللفوي) او الشرعي او العرفي (ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية على المعنى المقصود) كالمضايقة في كثير رماد القدر وطول القامة في طويل النجاد ، وكون المرأة مترفة مخدومة في قولك فيها « نؤم الضحى » ، وأما الكلام الذي ليس له دلالة ثانية ولا يدق فيه النظر فسيأتي انه ملحق بأصوات الحيوانات (فهناك) ثلاثة اشياء : (ألفاظ ، ومعان اول ، ومعان ثوان) .

ومما يدل على ذلك انه قال في موضع من دلائل الاعجاز ما هذا نصه : الكلام على ضربين : ضرب انت تصل منه الى الغرض بدلالة اللفظ وحده . وذلك اذا قصدت ان تغبر عن زيد مثلاً بالخروج على الحقيقة فقلت « خرج زيد » وبالاتفاق من عمرو فقلت « عمرو

منطلق ، وعلى هذا القياس . وضرب آخر أنت لا تصل منه الى الغرض
بدلالة اللفظ وحده ، ولكن بذلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه
في اللغة ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها الى الغرض ، ومدار
هذا الامر على الكناية والاستعارة والتمثيل . الى ان قال : : اولا
ترى انك اذا قلت « هو كثير رماذ القدر » او قلت « طويل النجاد »
او قلت في المرأة « نؤم الضحى » فانك في جميع ذلك لا تقيد غرضك
الذي تعني من مجرد اللفظ ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي
يوجبه ظاهره ، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال
معنى ثانياً هو غرضك ، كمعرفتك من كثير رماذ القدر انه مضايك
ومن طويل النجاد انه طويل القامة ومن نؤم الضحى في المرأة انها
مترفة مخدومة لها من يكفها امراً .

ثم قال : واذا قد عرفت هذه الجملة فهنا عبارة مختصرة ، وهي
ان تقول المعنى ومعنى المعنى : تعني بالمعنى المقوم من ظاهر اللفظ
والذي تصل اليه بغير واسطة ، وبمعنى المعنى ان تعقل من اللفظ
معنى ثم يفرض بك ذلك المعنى الى معنى آخر . انتهى .

(والشيخ يطلق على الاول بل على ترتيبها) اي المعاني الاول
(في النفس ثم ترتيب الألفاظ في النطق على حذوها) اي المعاني
الاول (اسم النظم والصور والخواص والمزايا والكيفيات) .

فانه قال في جملة كلام له : ان النظم في الحروف هو تواليها
في النطق فقط ، وليس نظمها بمقتضى عن معنى (اي ليس واجباً
لمعنى اقتضاء) ولا الناظم بمقتضى في ذلك رسماً من العقل اقتضى
ان يشعري في نظمه لها ما تحراء ، فلو أن واضع اللغة كان قد قال

وهي مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي الى فساد ، وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك ، لأنك تقتضي في نظمها آثار المعاني وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس : فهو نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض ، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء الى الشيء كيف جاء واتفق ، وكذلك كان عندهم نظيراً للنسخ والتأليف والصياغة والبناء والوشى والتجوير وما أشبه ذلك مما يوجب اعتبار الاجزاء بعضها مع بعض حتى يكون لوضع كل حيث وضع علة تقتضي كونه هناك وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصلح .

وقال ايضاً : لو كان القصد بالنظم الى اللفظ نفسه دون ان يكون الغرض ترتيب المعاني في النفس ثم النطق بالألفاظ على حدوها لكان ينبغي ان لا يختلف حال اثنين في العلم بحسن النظم او غير الحسن فيه ، لأنهما يحسان بتوالي الألفاظ في النطق احساساً واحداً ولا يعرف احدهما في ذلك شيئاً يجهله الآخر ؟

وقال ايضاً : اعلم ان ما ترى انه لا بد منه من ترتيب الألفاظ وتواليها على النظم الخاص ليس هو الذي طلبته بالفكر ، ولكنه شيء بسبب الأول (اي المطلوب الأول وهو المعنى الاول - فنأمل) ضرورة ، من حيث ان الألفاظ اذا كانت اوعية للمعاني فانها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها ، فاذا وجب لمعنى ان يكون اولاً في النفس وجب اللفظ الدال عليه ان يكون مثله اولاً في النطق - انتهى .

(و) الشيخ (يحكم قطعاً بأن الفصاحة) بالمعنى الثاني - اي الوصف الذي به يقع التفاضل ويثبت الاعجاز - (من الأوصاف

الراجعة اليها) اى الى المعاني الأول (وان الفضيلة) التي بها يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة والبلاغة والبراعة وما شاكل ذلك من الاوصاف التي تدل على قدامته وعظمته وارتفاع شأنه (انما هي) اى الاوصاف (فيها) اى في المعاني الأول (لاني الالفاظ المنطوقة التي هي الأصوات والحروف) هذا العطف - اى عطف الحروف على الأصوات - من العويصات ، وذلك لما في ماهية الحروف من اختلاف الآراء .

قال القوشجي في بحث المسموعات من التجريد : قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزاً في المسموع ، والحرف هي تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعرض عند آخرين - انتهى .

فلا يصح العطف الاعلى القول الثاني المنسوب الى بعض ، فلوجه لما قاله النفاذ المعشي من ان العطف مبنى على ان اللفظ صوت يعتمد على مخارج الحروف ، وذلك لأن قولهم « اللفظ صوت معتمد على مخارج الحروف » ظاهره هو القول الثالث المنسوب الى آخرين ، لأن المراد بالاعتماد هي الكيفية العارضة ، والظاهر من العطف - كما قلنا - ان الحروف نفس الاصوات ، فتأمل جيداً ،

(ولا في المعاني الثواني التي هي الاغراض التي يريد المتكلم اثباتها او نفيها) كالمضيافية وطول القامة والمترفية والمخدومية .

(فحيث يثبت) الشيخ (انها) اى الفضيلة والبلاغة والفصاحة وما شاكل ذلك (من صفات الالفاظ او) يثبت انها من صفات

(المعاني) فحيث (يرود بهما) أي بالالفاظ والمعاني كلاهما
(تلك المعاني الاول) أي كثرة الرماد وطول النجار ونؤمية
الضحى مثلاً فقط ، أي يريد بالالفاظ المعاني الاول اللغوية ، كما
انه يريد بالمعاني ايضاً تلك المعاني الاول اللغوية ، وسيدكر وجه
التعبير بالالفاظ وارادة تلك المعاني بعيد هذا في قوله « كما
قال » الخ .

(وحيث ينمى) الشيخ (ان يكون) الفضيلة والبلاغة والمصاحبة
وما شاكل ذلك (من صفاتهما) أي الالفاظ والمعاني (يريد) الشيخ
(بالالفاظ الالفاظ المنطوقة) التي هي الاصوات والحروف ، يعني اللفظة
المركبة من « ك » « ث » « د » « ر » مثلاً ونحوها (و) يريد
(بالمعاني المعاني الثواني) أي المضافية وطول القامة والمترفية
ونحوها (التي جمعت مطروحة في الطريق وسوي فيها) أي في المعاني
الثواني (بين العامة والخاصة) أي بين العجمي والعربي والقروي
والبدوي ، أي بين الفصيح وغير الفصيح .

قال في دلائل الاعجاز مشيراً الى ذلك ما هذا نصه : انهم لم
يوجبوا للفظ ما اوجبوه من الفضيلة ، وهم يعنون قطع اللسان واجراس
الحروف ، ولكن جعلوا كالمواضعة ، فيما بينهم ان يقولوا اللفظ وهم
يريدون الصورة التي تحدث في المعنى والخاصة التي حدثت فيه ،
ويعنون الذي عناء الجاحظ حيث قال : وذهب الشيخ (يعني استاذ
الجاحظ) الى استحسان المعاني ، والمعاني مطروحة وسط الطريق
يعرفها العربي والعجمي والحضري والبدوي ، وانما الشعر صياغة
للتعبير من التصوير . انتهى .

توضيح ذلك : ان المخاطب اذا كان مفكراً مثلاً فكل متكلم
- سواء كان من العامة او الخاصة - يعرف ان المقام يقتضى التأكيد،
لكن الخاصة يعرف كيفية التأكيد وترتيب المعانى الاول المستلزم
لترتيب الالفاظ حتى يزول انكاره ، بخلاف العامة فانهم غافلون
عن ذلك .

(ولعلنا انا احمل كلامه) اي الشيخ (على هذا) اي على ما
حققه التفتازانى وبينه بقوله : ان الشيخ ينكر على كلا الفريقين
- الى قوله - وسوى فيها بين العامة والخاصة (بل هو) اي
الشيخ (يصرح به) اي بما حققه وبينه (مراداً) اي مكرراً ،
اي في مواضع متفرقة (كما قال) الشيخ في تلك المواضع المتفرقة
ما يتحصل منه ما ذكره التفتازانى بقوله : لما كانت المعانى - الى
قول الخطيب - ولها طرفان ، فما ذكره ليس نص عبارة الشيخ كما
انه ليس مما ذكره الشيخ في موضع واحد بل هو معصوم بمجموع
ما ذكره في مواضع متفرقة .

(لما كانت المعانى) الاول اللغوية (تنبين بالالفاظ ولم يكن
لترتيب) تلك (المعانى) الاول اللغوية (سبيل الا بترتيب الالفاظ
في المنطق تجوزوا) اي ارتكبوا المجاز (فعبروا عن ترتيب المعانى)
الاول (بترتيب الالفاظ) اي قالوا بترتيب الالفاظ وارادوا منه
ترتيب المعانى مجازاً ، كما قالوا الاسد وارادوا منه الرجل الشجاع
مجازاً (ثم) ارتكبوا مجازاً آخر فعبروا (بالالفاظ بحذف الترتيب)
اي قالوا « الالفاظ » وارادوا منه ترتيب الالفاظ ، فاذا قالوا « ان
الفضيلة راجعة الى الالفاظ » يريدون بذلك انها راجعة الى ترتيب

الألفاظ ، ثم يريدون بذلك انها راجعة الى ترتيب المعاني الأول اللغوية .

(و) بتقزير اوضح : (اذا وصفوا اللفظ بما) اي بوصف (يدل على تفخيمه) مثلا : اذا قالوا لفظ بليغ او فصيح او بارع وما شاكل ذلك (لم يريدوا) حيثئذ توصيف (اللفظ المنطوق) الذي هو صوت وحرف (ولكن) يريدون توصيف (معنى اللفظ) اي المعنى الأول اللغوي (الذي دل به على المعنى الثاني) الذي هو الغرض الأقصى من اللفظ ، كالمضايقة في كثير الرماد .

(والسبب) في اوثكاب ذينك المجازين (انهم لو جعلوها) اي الأوصاف الدالة على تفخيم اللفظ (اوصافاً للمعاني) اي او قالوا معنى بليغ او فصيح او بارع وما شاكل ذلك (لما فهم) حيثئذ انهم ارادوا بذلك (انها) اي الصفات (صفات للمعاني الأول) اللغوية (المفهومة) من اللفظ (اعني الزيادات) على اصل معنى الكلام كالتأكيد مثلا (والكميات) كالقديم والتأخير مثلا (والخصوصيات) كذكر اللازم وإرادة الملزوم في الكناية مثلا (فجعلوها كالمواضعة) والاصطلاح (فيما بينهم ان يقولوا « اللفظ » وهم يريدون) باللفظ (الصورة التي حدثت في المعنى) الأول (والخاصية التي تجددت فيه) اي في المعنى الأول .

هذا ، ولكن لا يخفى ما في كلامه من التهاافت وسوء التعبير ، ولذلك قال الفاضل المحمدي ما هذا نصه : قيل عليه المفهوم مما سبق استعمال الألفاظ في نفس المعاني الأول ، والمفهوم من هذا استعمالها في الصورة الحادثة فيها ، وبينهما تناف فكيف يجمل هذا الكلام نتيجة

لما سبق على ما يشمر به الفاء من « فجمعوا » .

اجيب : بأن الشيخ يطلق على المعاني الأول الخصوصيات والصور ونظائرها بمبالغة تنبيهاً على انهم - وان كانوا يطلقون الألفاظ على نفس تلك المعاني ويصفون الألفاظ بالبلاغة وما شاكل ذلك - الا ان مدار توصيفها على ما في تلك المعاني من الصور والخواص ، فكأن المعاني الأول نفس الخصوصيات ، وبهذا صح التفريع .

وفيه نظر ، لأن هذا الجواب يشمر بأن المراد هنا بالصورة والخاصية نفس المعاني الأول ، وقوله « حدثت في المعنى وتجددت فيه » مانع من الحمل على ذلك ، وإلا ظهر في الجواب المصير الى حذف المضاف ، اى محل الصورة والخاصية - انتهى .

ولا ينبغي عليك ان فيما جعله الأولى ايضاً نظر واضح يظهر وجه ذلك من التأمل في قوله « في المعنى » و « فيه » فتأمل جيداً .

(وقلنا صورة) اى الحكم بأن التى حدثت في المعنى الأول صورة ، ليس على حقيقة ، لأن الصورة في الحقيقة - على ما يأتى في باب الفصل والوصل نقلاً عن المفتاح - ما يدرك باحدى الحواس الظاهرة والمزايا والخواص والزيادات التى تحدث في المعنى الأول لا يمكن ادراكها بتلك الحواس ، لأنها من المعانى التى تدرك بالعقل والحواس الباطنة ، فجعلها صورة من باب المجاز ، فالحكم بكونها صورة (تمثيل وقياس) اى تشبيه (لما ندركه بعقولنا على ما ندركه بأبصارنا ، فكما ان تمين انسان من انسان) آخر (يكون بخصوصية توجد في هذا) الانسان كالبياض والسواد واللحية وعدمها مما يمكن ان يمين الانسان به (دون) ان توجد تلك الخصوصية في (ذلك)

الانسان الآخر (كذلك يوجد بين المعنى في بيت) او في كلام منشور (وبينه) اي المعنى (في بيت آخر) او في كلام منشور آخر (فرق ، فصرنا من ذلك الفرق بأن قلنا للمعنى في هذا البيت او الكلام المنشور (صورة غير صورته) اي المعنى (في ذلك البيت الآخر او الكلام المنشور الآخر .

(وليس هذا) التعبير (من مبدعاتنا) ومختراعاتنا (بل هو) اي هذا التعبير (مشهور في كلامهم) اي علماء البلاغة (وكفاك) ما نقلناه آنفاً من (قول الجاحظ) وانما الشعر صناعة وضرب من التصوير) وقد تقدم نقل هذا أيضاً في الجزء الاول .

(وهذا) اي الذي نقله من الشيخ بعد قوله د بل هو يصرح به مراراً ، الى هنا (نبذ مما ذكره الشيخ في مواضع متفرقة من دلائل الاعجاز ، لكنه لم يذكره بهذا الترتيب الذي نقله عنه ، ولا ضير في ذلك ، اذ المقصود اثبات ان ما نسبته الى الشيخ ليس الا صريح كلامه في المواضع المتفرقة ، فحكم البعض على الشارح على ما نقله الفاضل المحشي بأن ذلك لا ينبغي ان يظن بمثل الشارح ليس على ما ينبغي .

واني ليهيجني نقل بعض ما قاله في بعض تلك المواضع وان كان يلزم منه التكرار ، قال في موضع من دلائله : واعلم ان قولنا الصورة انما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بمقولنا على الذي نراه بأبصارنا ، فلما رأينا البيئونة بين آحاد الاجناس تكون من جهة الصورة ، فكان بين انسان من انسان وفرس من فرس بخصوصية تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذلك ، وكذلك كان الأمر في المصنوعات ، فكان بين خاتم

من خاتم وسوار من سوار بذلك ، ثم وجدنا بين المعنى في احد البيتين وبينه في الآخر بينونة في عقولنا وفرقاً عبرنا عن ذلك الفرق وتلك البينونة بأن قلنا للمعنى في هذا صورة غير صورته في ذلك ، وليس العبادة عن ذلك بالصورة شيئاً نحن ابتدأناه فينكره منكر ، بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء ، ويكتفيك قول الجاحظ « وانما الشعر صناعة وضرب من التصوير » . انتهى .

(ثم انه) اى الشيخ (شدد النكير) في مواضع متفرقة آخر (على من زعم ان الفصاحة) . بالمعنى الثاني لا التي ذكرت في صدر المقدمة . تكون (من صفات الألفاظ المنطوقة) التي هي الاصوات والحروف (وبلغ) الشيخ (في ذلك) التشديد والنكير (كل ما بلغ وقال) ما حاصله : ان (سبب الفساد) اى فساد الزعم المذكور (عدم التميز بين ما هو وصف للشيء في نفسه وبين ما هو وصف له من اجل امر عرض في منشاء ، فلم يعلموا أنا معنى) عند توصيف اللفظ بالفصاحة والبلاغة والبراعة وما شاكل ذلك (الفصاحة) بالمعنى الثاني وهي (التي تجب للفظ لا من اجل شيء يدخل في المنطق بل من اجل لطائف) وكميافيات معنوية (تدرك بالفهم) السليم والذوق المستقيم .

قال في دلائل الاعجاز : واعلم انه لا يصادف القول في هذا الباب موقفاً من السامع ولا يجد لديه قبولا حتى يكون من اهل الذوق والمعرفة ، وحتى يكون ممن تحدثه نفسه بأن لما يومئ اليه من الحسن واللطاف اصلاً ، وحتى يختلف الحال عليه عند تأمل الكلام فيجد الاريحية تارة ويعرى منها اخرى ، وحتى اذا اعجبته عجب

واذا نبهته لموضع المزية اتق به ، فأما من كانت الحالان والوجهان عنده
ابداً على سواء وكان لا يتفقد من امر النظم الا الصحة المطلقة والا
اعراباً ظاهراً فما اقل ما يعجز الكلام منه ، فليكن من هذه صفته
عندك بمنزلة من عدم الاحساس بوزن الشعر والنوع الذي يقيمه به
والطبع الذي يميز صحيحه من مكهوده ومزاحفه من سالمه وما خرج
من البحر مما لم يخرج منه ، في انك لا تتصدي له ولا تتكلف تعريفه
لعلك انه قد عدم الاداة التي معها تعرف والحاسة التي بها تعد ،
فليكن قدحك في زندوار والحك في عود انت تطمع منه في نار
- انتهى -

وليعلم ان التوصيف المذكور والفهم المتقدم انما يكون (بعد
سلامته) اي اللفظ (من اللحن) اي اللفظ (في الاعراب) النحوي
(والخطأ) الصرفي (في) مادة (الألفاظ) ثم انا لانكر ان تكون
مذاقة الحروف (اي ملائمتها للطبع) وسلامتها (اي سهولة النطق بها
(يوجب الفضيلة) المؤثرة في البلاغة والفصاحة (ويؤكد امر الاعجاز
وانما ننكر ان يكون الاعجاز به) اي بالمذكور من مذاقة الحروف
وسلامتها (و) ان (يكون هو) اي المذاقة وسلامة الحروف فقط
(الأصل والعمدة) في امر البلاغة والاعجاز .

(وما اوقعهم في الغيبة) اي في ان زعموا أن الفصاحة من صفات
الألفاظ (انه لم يجمع عاقل) مدرك فصاحة الكلام ان (يقول
« معنى فصيح ») بل صبح دائماً من ذلك العاقل انه يقول « لفظ
فصيح » فمن اجل ذلك صح ان يزعم ان الفصاحة من صفات الألفاظ
فالحكم عليه بفساد زعمه في غير محله .

(والجواب : ان مرادنا) نحن المتدبرين في منشأ الفضائل والمزايا
(ان) منشأ (الفضيلة التي بها يستحق اللفظ ان يوصف بالفصاحة)
والبلاغة والبراعة وما شاكل ذلك (انما تكون في المعنى دون اللفظ) .
(و) ان قلت : اذا كان الأمر على ما ذكر من ان منشأ تلك
الفضيلة في المعنى ، فما المانع من ان يقال « معنى فصيح » ، وما
السبب في عدم سماع ذلك من عاقل مدرك فصاحة للكلام ؟

قلنا : ان المانع من ذلك القول والسبب في عدم السماع ان
(الفصاحة) بالمعنى الثاني ، اى البلاغة (عبارة عن كون اللفظ على
وصف) وهو كونه من حيث المعنى مطابقاً لمقتضى الحال ، ومعلوم
ضرورة انه (اذا كان) اللفظ (عليه) اى على ذلك الوصف (دل)
للفظ (على تلك الفضيلة) فالمنشأ لتلك الفضيلة - وان كان هو
المعنى لا غير - لكن الدال عليها والموصوف بها اللفظ لا غير (فيمنع
ان يوصف بها) اى بتلك الفضيلة (المعنى كما يمنع) ايضاً (بأنه)
اى المعنى (دال) ، وذلك لأن المعنى - كما قلنا - منشأ
لا دال .

وأحسن ما قيل في المقام ما ذكره بعض المحققين نقلاً عن قوانين
البلاغة ، وهذا نصه : البلاغة شيء يتبدى من المعنى وينتهى الى اللفظ
والفصاحة (بالمعنى الذي مر في صدر المقدمة) شيء يتبدى من اللفظ
وينتهى الى المعنى ، فان فيها جمعاً بين ما افترق من كلام الناس
منه انتهى .

(ولها - اى للبلاغة في الكلام - طرفان) : احدهما (اعلى) وهو
الطرف الذي (اليه ينتهى البلاغة) صعوداً (كذا) قال الخطيب (في)

كتابته (الايضاح) ولكن بتغيير يسير غير دخل بالمقصود ، اذ نسه فيه : وللبلاغة طرقتان اهلى اليه تنتهي - انتهى .

(وهو) اى الطرف الاعلى (حد الاعجاز وهو) اى الاعجاز .
عندنا البيانين . (ان يرتقى الكلام في بلاغته) فقط (بل ان يخرج)
الكلام بذلك الارتفاع (عن طوق البشر . ويمجزهم عن معارضته) واما
عند غيرنا فالاعجاز يمكن ان يكون بغير ذلك مما ذكرناه في الجزء
الاول وسيأتى عن قريب ايضاً .

قال في دلائل الاعجاز : ولم ازل منذ خدمت العلم انظر فيما
قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة ، وفي بيان
المغزى من هذه العبارات وتفسير المراد منها ، فأجد بعض ذلك كالرمز
والإيماء والاشارة في خفاء ، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليطلب
ووضع الدفين ليبحث عنه فيخرج ، وكما يفتح لك الطريق الى
المطلوب لتسلكه وتوضع لك القاعدة لتبنى عليها ، ووجدت المعول
على ان هذا نظماً وترتيباً وتأليفاً وتركيباً وصياغة وتصويراً ونسجاً
وتعبيراً ، وان سبيل هذه المعاني في الكلام الذي هي مجاز فيه سبيلها
في الأشياء التي هي حقيقة فيها ، وانه كما يفضل هناك النظم النظم
والتأليف التأليف والنسج النسج والصياغة الصياغة ، ثم يعظم الفضل
وبكثر الهزبة حتى يفوق الشيء نظيره والمجانس له درجات كثيرة ،
وحتى تتفاوت القيم التفاوت الشديد ، كذلك يفضل بعض الكلام بعضاً
ويقدم منه الشيء الشيء ، ثم يزداد من فضله ذلك وترقى منزلة فوق
منزلة ويملو مرقباً بعد مرقب ويسنأف له غاية حتى ينتهى الى حيث
تنقطع الأطماع وتحسر الظنون وتسقط القوى وتمتوى الاقدام في

العجز - انفى .

وقال في موضع آخر : لولا انهم سمعوا القرآن وحين تعدوا الى معارضته سمعوا كلاماً لم يسمعوا قط مثله ، وانهم قد رازوا انفسهم فأحسوا بالعجز على ان يأتوا بما يوازيه او يدانيه او يقع قريباً منه لكان محالاً ان يدعوا معارضته وقد تعدوا اليه وقرعوا فيه وطولبوا به ، وان يتعرضوا لشبا الأسنة ويقتحموا موارد الموت .

قال الخواجه في التجريد : واعجاز القرآن قبل لفصاحته ، وقيل لأسلوبه وفصاحته معاً ، وقيل للمصرفة .

وقال القوشجي في شرحه : والكل محتمل ، اتفق الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم بأساليب الكلام ، والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم منها وهن البلاغة ، واطلاقها على هذا المعنى شائع . وقال بعض المعتزلة : اعجازه لأسلوبه الغريب ونظمه المجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار . وقال القاضي اليافلاني وامام الحرمين : ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لأساليب كلام العرب من غير استقلال لأحدهما ، اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطاً بيناً قاطعاً الاوهام ، وربما يقدر نظم ركيك نظم القرآن على ما روى من ترهات منيعة الكذاب « الفيل وما الفيل » . وما ادراك ما الفيل ، له ذنب وثيل ، وخرطوم طويل . وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتنى من

الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة ، وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين
عن معارضته مع قديمتهم عليها ، وذلك إما بسلب قدرتهم او بسلب
دواعيهم . واحتجوا بوجهين : الاول انا نقطع بأن فصحاء العرب
كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور . ومركباتها القصيرة ،
مثل « الحمد لله » ومثل « رب العالمين » وهكذا الى الآخر ،
فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة - انتهى محل الحاجة
من كلامه .

ومن هذه الأقوال او خصوص الأخيرة نشأ توهم فاسد اشار اليه
بقوله : (فان قيل : ليست البلاغة سوى المطابقة لمقتضى الحال مع
الفصاحة ، وعلم البلاغة كافل باتمام هذين الأمرين) اي المطابقة
والفصاحة (فمن اتقنه) اي علم البلاغة (واحاط به ام لا يجوز ان
يراعيها) اي الأمرين (حق الرعاية فيأتي) من اتقنه (بكلام هو
في الطرف الأعلى من البلاغة ولو بمقدار اقصر سورة) فلا يصح القول
بأن الطرف الأعلى هو حد الإعجاز .

(قلنا) في جواب هذا التوهم الفاسد : انه (لا يعرف بهذا
العلم) اي علم البلاغة (الا ان هذا الحال) اي الانكاه مثلاً (يقتضي
ذلك الاعتبار) اي التأكيد (مثلاً ، واما الاطلاع على كمية الاحوال
وكيفيتها) في الشدة والضعف (ورعاية الاعتبارات بحسب) اقتضاء -
(المقامات) التي يتوقف عليها الاتيان بكلام هو في الطرف الأعلى
(فأمر آخر) لا تعلق له بعلم البلاغة (ولو سلم) ان الاطلاع على
ما ذكر له تعلق بعلم البلاغة وعلم البلاغة كافل له (فامكان الاحاطة
بهذا العلم لفقر علام الفيوب ممنوع كما مر) نقله عن السكاكي عند

التوفيق بين ما ذكر في هذا الكتاب في قوله « اذ به يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها » وبين ما ذكر في المفتاح « من ان مدرك الاعجاز هو الذوق ليس الا » فراجع (وكثير من مهمة هذا الفن تراه لا يقدر على تأليف كلام يبلغ فضلاً عما هو في الطرف الاعلى) .

قال في المثل السائر : ويحكى عن المبرد رحمه الله تعالى انه قال : ليس احد في زمانى الا وهو يسألنى عن مشكل من معانى القرآن او مشكل من معانى الحديث النبوي او غير ذلك من مشكلات علم العربية فأنا امام الناس في زمانى هذا ، واذا عرضت لي حاجة الى بعض اخواني وادرت ان اكتب اليه شيئاً في امرها احجم عن ذلك ، لأنني ارتب المذنب في نفسي ثم احاول ان اصوغه بألفاظ مرضية فلا استطيع ذلك ، ولقد صدق في قوله هذا وانصف غاية الانصاف .

(وما يقرب منه) اى من حد الاعجاز وهذا بناء على ما قال : من ان (ظاهر هذه الميابة ان الطرف الاعلى) قسمان : احدهما ما (هو حد الاعجاز ، و) ثانيهما (ما يقرب من حد الاعجاز) فيكون قوله « وما يقرب » عطفاً على الخبر اعنى حد الاعجاز ، لا على المبتدأ اعني هو .

(وهو) اى كون الاعلى قسمين ليكون « ما يقرب منه » قسماً ثانياً له (فاسد ، لأن ما يقرب منه انما هو من المراتب العلوية ولا جهة لجمعها) اى ما يقرب منه (من الطرف الاعلى الذى اليه ينتهى البلاغة) لأن الطرف الاعلى بهذا المعنى - اى بالمعنى الذى اليه ينتهى البلاغة - لا تعدد فيه ، لانها بهذا المعنى شيء واحد إما شخصاً او

نوعاً ، فلا يمكن جملة قسمين حتى يجعل ما يقرب منه قسماً ثانياً له (اذ المناسب) لمعنى لفظة الطرف (ان يؤخذ ذلك) اى الطرف طرفاً (حقيقياً كالنهاية) والنقطة التى هي طرف الخط ، وقد ثبت في عمله ان النقطة غير قابلة للانقسام ، فعليه يكون الطرف الاعلى غير قابل للانقسام ، فكيف يمكن جملة قسمين وجعل ما يقرب منه قسماً ثانياً له .

والحاصل ان المناسب لللفظة الطرف ان يؤخذ الطرف طرفاً حقيقياً وواحداً شخصياً ، وهو ما ينتهى اليه بلاغة الكلام ويصل اول درجة الاعجاز ، والطرف الاعلى بهذا المعنى الواصل اول درجة الاعجاز شيء واحد وجزئى حقيقى لا يصدق على كثيرين ، فلا يشمل كلاماً يقرب من هذه الدرجة ، لان ما يقرب من هذه الدرجة ليس اعلى بل هو على ، فكيف يمكن جملة قسماً من الاعلى مع كون الاعلى واحداً شخصياً وجزئياً حقيقياً غير صادق على كثيرين .

(او) يؤخذ معنى لفظة الطرف واحداً (نوعياً) اى واحداً بالنوع (كالاعجاز) اى يراد بالطرف الاعلى مطلق ما كان معجزاً ، سواء كان في اول درجة الاعجاز او فوق ذلك ، والوحدة النوعية انما تحصل بالاعجاز ، ومن المعلوم ان الطرف الاعلى بهذا المعنى النوعى ايضاً لا يشمل كلاماً يقرب من حد الاعجاز ، لانه ليس من افراد هذا النوع ، اذ افراد ما كان في اول درجة الاعجاز فما فوق ، وذلك الكلام ليس كذلك ، وذلك واضح .

(فان قيل) في تصحيح مطلق ما يقرب منه على التعبير - اعنى حد الاعجاز - : (المراد) من العطف (ان الطرف الاعلى) كما

قلت اخذ حقيقةً لكنه قسمان : احدهما (حد الاعجاز في كلام غير البشر) اى كلام الله جل جلاله ، (و) ثانيهما (ما يقرب منه في كلام البشر) ككلام رسول الله ﷺ ومن يتلو تلاوه .

(ف) القسم (الاول) . اى حد الاعجاز في كلام غير البشر (حد) للاعجاز (لا يمكن للبشر ان يعارضه) ، (و) القسم (الثاني) من الاعلى . اى ما يقرب من حد الاعجاز في كلام البشر ايضاً . (حد) للاعجاز ، بمعنى ان البشر (لا يمكنه) اى لا يمكن البشر (ان يجاوز) اى يجاوز هذا الحد ، فكل واحد من الطرفين سار جزئياً حقيقةً .

(او) ان قيل في تصحيح العطف المذكور : (المراد ان) الطرف (الاعلى) كما قلت اخذ نوعياً ، و (هو) ايضاً قسمان : احدهما (نهاية الاعجاز) اى اخر درجات الاعجاز و كذا ارض ابلقي ، مثلاً لا اول درجة الاعجاز و كتبت يدا ابي لهب ، مثلاً ، (و) ثانيهما (ما يقرب من النهاية) و كاقتربت الساعة وانشق القمر ، مثلاً بناء على ان اعجازه دون « يا ارض ابلقي » (وكلاهما) اى نهاية الاعجاز وما يقرب من النهاية (اعجاز) وكذا ما بلغ اول درجة الاعجاز فما فوق وان لم يكن مما يقرب من النهاية ه فعلى كلا التوجيهين لا يلزم جعل ما هو من المراتب العلية من الطرف الاعلى ، لأن ما يقرب منه عليهما نفسه من الطرف الاعلى .

(قلنا : اما) التوجيه (الاول) . اى كون المراد ان الطرف الاعلى قسمان احدهما حد الاعجاز في كلام غير البشر وثانيهما ما يقرب من حد الاعجاز في كلام البشر - (فشيء لا يفهم من اللفظ) اى من لفظ متن الكتاب ، اذ ليس فيه هذا التفصيل

المذكور بين القسمين ، بأن القسم الاول حد الاعجاز في كلام غير
البشر ولا يمكن للبشر معارضته ، والقسم الثاني - اعنى ما يقرب من
حد الاعجاز - في كلام البشر ولا يمكن للبشر تجاوزه .

(وأما) التوجيه (الثاني) اي كون المراد ان الاعلى قسمان
احدهما نهاية الاعجاز - اي آخر درجات الاعجاز - وثانيهما ما يقرب
من النهاية ، وكلاهما اعجاز (فلا يدفع الفساد) المذكور بقوله
« لأن ما يقرب منه انما هو من المراتب العلمية » الخ ، اذ لنا ان نقول
ايضاً : ان ما يقرب من نهاية الاعجاز انما هو من المراتب العلمية ،
ولا جمة لجملة من الطرف الاعلى الذي ينتهى اليه الاعجاز .

(على ان الحق هو : ان حد الاعجاز) ليس بمعنى نهاية الاعجاز
كما ادعى في التوجيه الثاني ، بل هو (بمعنى مرتبته - اي مرتبة
البلاغة ودرجة للاعجاز - والاضافة) في حد الاعجاز بتقدير « من » التي
(للبيان) فالمعنى - اي معنى حد الاعجاز - الحد الذي هو الاعجاز ،
اي المرتبة التي هو الاعجاز ، اي اول درجة الاعجاز .

(ويؤيده قول صاحب الكشف في قوله تعالى : ولو كان) اي
القرآن (من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) قال الزمخشري
في بيان معنى « اختلافاً كثيراً » : (اي لكان الكثير منه) اي من
القرآن (مختلفاً) اي (قد تفاوتت نظمته وبلاغته) اي (فكان
بعضه) اي كان بعض القرآن بسبب ذلك الاختلاف (بالغاً حد
الاعجاز) اي اول درجة الاعجاز ، اي مرتبة الاعجاز (و) كان
(بعضه) الآخر (قاصراً عنه) اي من حد الاعجاز ، اي كان غير بالغ
ذلك الحد وتلك الدرجة (و) حينئذ (يمكن معارضته) ومن المعلوم ضرورة

عنداهم انهم لم يعارضوه قط ، فيعلم من ذلك انهم لم يجدوا فيه الاختلاف المذكور .
قال الباقلاني في اعجاز القرآن في جملة كلام له ما هذا نصه :
والذي يدل على انهم كانوا عاجزين عن الاتيان بمثل القرآن انه
تعدادهم اليه ، حتى طال النحدي وجعله دلالة على صدقه ونبوته وتضمن
احكامه استباحة دماهم وأموالهم وسبي ذريتهم ، فلو كانوا يقدرون
على تكذيبه لفعلوا وتوصلوا الى تخلص انفسهم وأهليهم وأموالهم من
حكمه بأمر قريب هو عادتهم في لسانهم ومألوف من خطابهم ، وكان
ذلك يفيهم عن تكلف القتال واكتار المراء والجدال وعن الجلاء عن
الأوطان وعن تسليم الامل والفدية للسبي .

فلما لم يحصل هناك معارضة منهم علم انهم عاجزون عنها ، يبين
ذلك ان العدو يقصد لدفع قول عدوه بكل ما قدو عليه من المكاييد ،
لا سيما مع استعظامه ما ابدعه بالمجيء من خلع آلهته ، وتسفيه رأيه
في ديانتهم ، وتخليل آباءه ، والتفريب عليه بما جاء به ، واظهار امر
يوجب الانقياد لطاعته والتصرف على حكم ارادته ، والعدول عن إلفه
وعادته ، والانخراط في سلك الاتباع بعد ان كان مقبوعاً والتشبيع
بعد ان كان مشيماً ، وتحكيم الغير في ماله ، وتسليطه اياه على جملة
احواله ، والدخول تحت تكاليف شاقة وعبادات متعبة بقوله . وقد علم
ان بعض هذه الأحوال مما يدعو الى سلب النفوس دونه . هذا والحمية
بهم ، والهمم الكبيرة همهم ، وقد بذلوا له السيف واطفروا
بنفوسهم واموالهم ، فكيف يجوز ان لا يتوصلوا الى الرد عليه والى
تكذيبه بأهون سميم ومألوف امرهم ، وما يمكن تناوله من غير ان
يعرق جبين او يشتغل به خاطر ، وهو لسانهم الذي يتخاطبون به مع

بلوغهم في الفصاحة النهاية التي ليس ورائها مطلق ، والرتبة التي ليس ورائها منزع .

ومعلوم انهم لو عارضوه بما تحداهم اليه لكان فيه توهين امره وتكذيب قوله وتفريق جمعه وتثبيب اسبابه ، وكان من صدق به يرجع على اعقابهم ويعود في مذهب اصحابه ، فلما لم يفعلوا شيئاً من ذلك مع طول المدة ووقوع الفسحة وكان امره ينزايد حالاً فحالاً ويعلو شيئاً فشيئاً وهم على المعجز عن القدح في آيته والطمع في دلالة علم مما بينا انهم كانوا لا يقدرّون على معارضته ولا على توهين حجته ، وقد اخبر الله تعالى عنهم انهم قوم خصمون وقال : لننذر قوماً لداً ، وقال «خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين» .

وعلم ايضاً ان ما كانوا يقولونه من وجوه اعتراضهم على القرآن مما حكى الله عز وجل عنهم من قولهم : لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين ، وقولهم : ما هذا الا سحر مفترى وما سمعنا بهذا في ابائنا الاولين ، وقالوا : يا ايها الذي نزل عليه الذكر انك لمجنون ، وقالوا : تأتون السحر وانتم تبصرون ، : ائنا لناركوا الهتنا لشاعر مجنون ، : وقال الذين كفروا ان هذا الا ادك افترام واعانه عليه قوم آخرون فقد جاؤا ظلماً وزوراً ، : وقالوا اساطير الاولين اكنتم بها فهي تعالى عليه بكرة وأصيلا ، : وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلاً مسحوراً ، وقوله : للذين جعلوا القرآن عضين .

الى آيات كثيرة في نحو هذا تدل على انهم كانوا متحيرين في امرهم متعجبين من عجزهم ، يقرعون الى نحو هذه الأمور من تحليل وتعذير ومدافعة بما وقع للتحدي اليه وعرف الحث عليه ، وقد علم

منهم انهم ناصبوه الحرب وجاهره ونابذوه وقطعوا الارحام واخطروا بأنفسهم وطالبوه بالآيات والاثيان بشير ذلك من المعجزات ، يريدون تعجيزه ليظهروا عليه بوجه من الوجوه ، فكيف يجوز ان يقدروا على معارضته القريبة السهلة عليهم ، وذلك يدحض حجته ويفسد دلالة ويبطل امره ، فيعدلون عن ذلك الى سائر ما ساروا اليه من الامور التي ليس عليها مزيد في المناينة والمعاداة ، ويشركون الامر الخفيف . هذا مما يمتنع وقوعه في الامادات ، ولا يجوز اتفاقه من العقلاء والى هذا قد استقصى اهل العلم الكلام واكثر وافى هذا المعنى واحكموه .

ويمكن ان يقال : انهم لو كانوا قادرين على معارضته والاثيان بمثل ما اتى به لم يجوز ان يتفق منهم ترك المعارضة ، وهم على ما هم عليه من الذنابة والسلافة والمعرفة بوجوه الفصاحة : وهو يستطيل عليهم بأنهم عاجزون عن مبادراته وانهم يضعفون عن مجاراته ، ويكرر فيما جاء به ذكر عجزهم عن مثل ما يأتي به ، ويقرهم ويؤنبهم عليه ، ويدرك اماله فيهم وينجح ما يسعى له بتركهم المعارضة ، وهو يذكر فيما يتلوه تعظيم شأنه وتفضيل امره ، حتى ينالوا قوله تعالى « قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » وقوله « ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ان انذروا انه لا اله الا انا فاتقون » وقوله « ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقران العظيم » وقوله « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » وقوله « وانه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون » وقوله « هدى للمنتقين » وقوله

« الله انزل احسن الحديث كتاباً متشابهاً تتشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله » .

الى غير ذلك من الآيات التي تتضمن تعظيم شأن القرآن ، فمنها ما يتكرر في السورة في مواضع منها ، ومنها ما ينفرد فيها ، وذلك مما يدعواهم الى المباراة وبعضهم على المعارضة ، وان لم يكن متجدياً اليه .

ألا ترى انهم قد كان ينافس شعراؤهم بعضهم بعضاً ، ولهم في ذلك مواقف معروفة واخبار مشهورة وايام منقولة ، وكانوا يشافسون على النصيحة والخطابة والذلاقة ، ويتبجحون بذلك ويتفاخرون بينهم ، فلم يجوز . والحالة هذه . ان يتغافلوا عن معارضته لو كانوا قادرين عليها تعدهم اليه او لم يتعدهم .

ولو كان هذا القبيل مما يقدر عليه البشر لوجب في ذلك امر آخر وهو : انه لو كان مقدوراً للباد لكان قد اتفق الى وقت مبينه من هذا القبيل ما كان يمكنهم ان يعارضوا به ، وكانوا لا يفتقرون الى تكلف وضمه وتعمل نظمه في الحال ، فلما لم نرهم احتجوا عليه بكلام سابق وخطبة متقدمة ورسالة سالفة وضم بديع ، ولا عارضوه به فقالوا هذا أفصح مما جئت به واغرب منه او هو مثله ، علم انه لم يكن الى ذلك سبيل ، وانه لم يوجد له نظير ، ولو كان وجود له . مثل لكان ينقل اليها ولعرفناه كما نقل اليها اعمار اهل الجاهلية وكلام النصحاء والحكماء من العرب ، وادى اليها كلام الكهان واهل الرجز والسجع والقصيد وغير ذلك من انواع بلاغاتهم وصنوف فصاحتهم . انتهى محل الحاجة من كلامه .

(ومما ألهمت بين النوم واليقظة) الوحي هو العلم بالأشياء بواسطة الملك ، والكشف هو العلم بالأشياء بواسطة الرياضة ، وأما الإلهام فهو العلم بالأشياء من دون أسباب ظاهرة .

(ان قوله « وما يقرب منه » عطف على « هو » ، والضمير في « منه » عائد الى الطرف الأعلى لا الى حد الاعجاز ، اى الطرف الأعلى) الذي هو آخر مراتب الاعجاز واعلاها (مع ما يقرب منه في البلاغة مما لا يمكن منارضته) كل واحد منهما ، أى الأعلى وما يقرب من الأعلى (هو حد الاعجاز) .

حاصل الكلام في المقام وما ألهم بين اليقظة والنام : ان ما يقرب عطف على المبتدأ اعنى هو لا على الخبر اعنى حد الاعجاز : فالمعبرة نظير قولنا « زيد قائم وممرو » ، فعاصل المعنى ان حد الاعجاز قسمان : احدهما المرتبة العليا ، وثانيهما ما يقرب من تلك المرتبة ، فهما كلاهما حد الاعجاز لا الطرف الأعلى فقط .

(وهذا) المعنى (هو الموافق لما) هو المنتحلل عما قاله السكاكي (في) علم البيان من (المفتاح من « ان البلاغة تتزايد الى ان تبلغ حد الاعجاز ، وهو) اى حد الاعجاز قسمان : احدهما (الطرف الأعلى) اى آخر درجات الاعجاز ، اى فوق جميع المراتب متصاعدة « كذا ارض ابلعي » ونحوه ، (و) ثانيهما (ما يقرب منه ، اى من الطرف الأعلى) كسائر الآيات (فانه) اى الطرف الأعلى (وما يقرب منه) اى من الأعلى (كلاهما حد الاعجاز ، لا هو) اى اطراف الأعلى (وهذه) ، فثبت ان المراد بالأعلى هو الأعلى الحقيقي اى النهاية وبعد الاعجاز مرتبته - اى اول درجته - والاضافة بيانية

(كذا) قال بعض الشارحين (في شرحه) اي في شرح المفتاح ، وهذا نص كلام المفتاح : ولها - اعنى البلاغة - طرفان اعلى واسفل متباينان ، وبينهما مراتب تكاد تفوت المحصر متفاوتة ، فمن الاسفل قبة من البلاغة ، وهو القدر الذي اذا نقص منه شيء التحق ذلك الكلام بما شبهناه في صدر الكتاب من اصوات الحيوانات ، ثم تأخذ في التزايد متصاعدة الى ان تبلغ حد الاعجاز ، وهو الطرف الاعلى وما يقرب منه - انتهى .

وأما قوله في صدر الكتاب : فهو ما قاله في مقدمة علمي المعاني والبيان ، وهذا نصه : واعني بتراكيب الكلام التراكيب الصادرة عن له فضل تمييز ومعرفة ، وهي تراكيب اليلفاء لا الصادرة عن سواهم لنزولها في صناعة البلاغة منزلة اصوات حيوانات تصدر عن محالها بحسب ما يتفق - انتهى . وسيأتي في ذلك كلام في اوائل الفن الاول فانتظر .

(ولا يخفى ان بعض الآيات اعلى طبقة من البعض وان كان الجميع مشتركة في امتناع مهارسته) ولنعم ما قيل بالفارسية :
دربیان ودر فصاحت کی بود یکمان سخن

كرد چه گوینده بود چون جاحظ و چون اصمعی

در كلام ایزد بیچون که وحی منزلست

کی بود ثبت پیدا مانند یا ارض اهل می

(و) مثل ما في المفتاح ما (في نهاية الاعجاز) للرازي من (ان

الطرف الاعلى وما يقرب منه كلاما هو المعجز) الى هنا كان الكلام في احد طرفي البلاغة - اعنى الطرف الاعلى - واما الطرف الاخر

فهو ما ذكره بقوله : (واسفل وهو ما - اي طرف للبلاغة)
اي اول درجات البلاغة بحيث (اذا غير الكلام منه) اي من هذا
الطرف الاسفل (الى ما دونه - اي الى مرتبة هي ادنى منه وانزل -
للتحق الكلام وان كان صحيح الاعراب بأصوات الحيوانات التي تصدر
من محالها بحسب ما يتفق من غير اعتبار اللطائف والخواص الزائدة على
اصل تأدية) المعنى (المراد) .

قال في المفتاح : ان مقتضى الحال عند المتكلم يتفاوت : فتارة
تقتضى ما لا يفتقر في تأديته الى ازيد من دلالات وضعية وألغاز كيف
كانت ونظم لها لمجرد التأليف بينها يخرجها عن حكم التعبيق ، وهو
الذي سميناه في علم النحو اصل المعنى ونزلناه هنا منزلة اصوات
الحيوانات - انتهى بإدنى تغيير .

(وبينهما ، اي بين الطرفين) اي الاعلى والاسفل (مراقب كثيرة
متفاوتة) فيكون (بعضها اعلى من بعض بحسب تفاوت المقامات)
كما اذا كان في مقام مخاطب شديد الانكار وفي مقام آخر مخاطب
ضعيف الانكار ، وفي مقام آخر مخاطب متوسط الانكار ، فيؤتى في
كل مقام تأكيد يطابق انكار ذلك المقام ، ففي الاول يؤتى ثلاث
مؤكدات مثلا وفي الثاني واحد وفي الثالث اثنين ، فيصير الاول اعلى
من الثاني والثالث ، كما ان الثالث يصير اعلى من الثاني .

(و) كذلك (رعاية الاعتبارات والبعد من اسباب الاخلال بالفصاحة)
فاذا اقتضى الحال شيئين ، فان روعي في مقام كلاهما وفي مقام آخر
احدهما فما روعي فيه الشيطان اعلى مما روعي فيه احدهما ، لأن
الاول روعي فيه كل ما يقتضيه الحال فهو ابعد من اسباب الاخلال

بـخلاف الثاني .

ولنعم ما قيل في معنى البلاغة ورعاية الاعتبار بحسب ما يقتضيه المقام من انه : ينبغي للمتكلم ان يعرف اقدار المعاني ويوازن بينها وبين اقدار المستمعين وبين اقدار الحالات ، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً ولكل حالة من ذلك مقاماً حتى يقسم اقدار الكلام على اقدار المعاني ، ويقسم اقدار المعاني على اقدار المقامات ، واقدار المستمعين على اقدار تلك الحالات . ومن هنا قيل ترك مراعاة اللطائف والنخاس في مخاطبة البليد الذي لا يفهم من اللطائف ، ومن هنا قيل بالفارسية :

حكايت بر مزاج مستمع كوي اگر دانی که دارد باتو میلی
هران عاقل که با مجنون نشیند نگوید جز حدیث از روی لیلی
(وتنبيهها - اي بلاغة الكلام - وجوه اخر سوى المطابقة) لمقتضى الحال (والفصاحة تورث) تلك الوجوه الأخر (الكلام حسناً) زائداً على الحسن الحاصل من المطابقة والفصاحة ، وتلك الوجوه تسمى المحسنات البديعية ، ولذا قال (هذا تمهيد) اي مقدمة (لبيان الاحتياج الى علم البديع ، وفيه اشارة الى ان تحسين هذه الوجوه للكلام عرضي خارج عن حدد البلاغة ، ولفظ « تنبيهها » اشعار بأن هذه الوجوه انما تعد محسنة بحد رعاية المطابقة والفصاحة) والا تكون كتمليق الدر في اعناق الخنازير ، كما يصرح به في اول الثالث الفن .

(وجعلها) اي الوجوه (تابعة لبلاغة الكلام دون المتكلم لأنها ليست مما تجعل المتكلم موصوفاً بصفة كالفصاحة والبلاغة) اي لا

يقال في الاصطلاح لمن أتى بكلام فيه تعجيس أو ترصيع أنه مجنس أو مرصع ، كما يقال لمن أتى بكلام فصيح أو بليغ أنه فصيح أو بليغ ، أما لغة فلا مانع في أن يقال له مجنس أو مرصع ، (بل هي) أي الوجوه (من أوصاف الكلام خاصة) فيقال في الاصطلاح كلام مجنس أو مرصع ونحو ذلك .

(والبلاغة في المتكلم ملكة) تقدم معناها في الفصاحة في المتكلم (يقتدر بها على تأليف كلام بليغ) متى شاء ، أي يكون قادراً بها على أن يعبر عن كل ما قصده من أي نوع من المعاني مدحاً كان أو ذمّاً أو غيرهما بكلام بليغ ، فالاعتبار على القدرة لا على التكلم .
وليعلم أن السكوت قد يسمى بلاغة والساكت بليغاً ، وذلك في مقام وحالة لا يفيد فيها الكلام ولا يتقع فيها القول : إما لكون السامع جاهلاً لا يفهم الخطاب ، أو رضيعاً متعنتاً لا يتجنب عن سوء الآداب ، أو ظالماً متكبراً يحكم بالهوى ، أو حاسداً لا ينظر إلى قوالك وإن كان حقاً وصواباً . ولعله إلى ذلك أشير في قوله تعالى « أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فأعرض عنهم » ، « فاصبر بما تؤمر وأعرض عن المشركين » ، « فأعرض عنهم تولى عن ذكرنا » ، « فأعرضوا عنهم أنهم رجس ومأواهم جهنم » ، « خذ العفو وأمر بالمعروف وأعرض عن الجاهلین » قال الشاعر الفارسي :

هر سؤالی را جوابی حاجت گفتار نیست

چشم دانا مذر میخو اهد لب خامو شرا

دو چیز تیرهٔ عقل است دم فرو بستن

بوقت گفتن و گفتن بوقت خاموشي

مدعى كز برخت تیغ كشد هیچ مكو

كه توراكم محلى تیزتر از شمیر است

اما قوله (فعلم) فهو (تفريع على ما تقدم) من اخذ الفصاحة في تعريف البلاغة ، وهو ايضاً (تمهيد لبيان انحصار علم البلاغة في) علمي (المعاني والبيان ، وانحصار مقاصد الكتاب في الفنون الثلاثة) اي المعاني والبيان والبديع (وفيه) اي في هذا التعريف والتمهيد (تعرض لصاحب المفتاح حيث لم يجعل البلاغة مستلزماً للفصاحة ، و) ذلك لانه (حصر مرجعها) اي البلاغة (في) علمي (المعاني والبيان) حيث قال في تعريف البلاغة : هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حداً له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها وإيراد انواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها انتهى .

فترى ان ظاهر كلامه ان البلاغة منحصرة في شيئين : احدهما التوفية وهي مستفادة من علم المعاني ، وثانيهما الايراد المذكور وهو يستفاد من علم البيان فالْبلاغة عنده مرجعها هذان العلمان (دون اللغة والصرف والنحو - يعنى علم مما تقدم امران : احدهما ان كل بلوغ - كلاماً كان او متكلماً - فصيح ، لأن الفصاحة مأخوذة في تعريف البلاغة على ما سبق) في كلام المصنف من ان البلاغة في الكلام مطابقة لمقتضى الحال مع فصاحته ، وصرح الشارح هناك بأن البلاغة انما تتحقق عند تحقق الامرين ، اي المطابقة والفصاحة ، فالْبلاغة عند المصنف مستلزما للفصاحة (ولا عكس اي ليس كل فصيح بليفاً) اذ النسبة بينهما كالنسبة بين الانسان والحيوان (وهو ظاهر) .

وأما الأمر (الثاني) الذي علم مما تقدم فهو (ان البلاغة في

الكلام مرجعها ، وهو ما يجب ان يحصل حتى يمكن حصولها) اى
 الملة الحادية للشئ (كما قالوا مرجع الصدق والكذب الى طباق
 المحكم للواقع ولا طباقه ، اى ما به يتحققان) اى الصدق والكذب
 (ويتحصلان) فليس المرجع ههنا بمعنى ما يؤل اليه الشئ ، كما يقال
 « مرجع الدنيا الى الخراب » اى مآلها ، بل المقام من قبيل قولنا
 « مرجع الجود الى الفنى » اى الفنى هو الذى يجب حصوله ليمكن
 الجود ، بمعنى انه لا يحصل الجود الا اذا كان الفنى حاصلًا ، والمراد
 من الجود فى المثال الجود بالفعل لا بالقوة ، فلا يرد قوله بالفارسية:
 كرم داران عالم رادرم نيست درم داران عالم را كرم نيست
 والمراد من الفنى وجود الشئ الذى يجود منه ولو كان قليلا ، وبذا
 قيل « اصل الجود بذل الموجود » فلا يرد قوله :

ليس العطاء من الفضول سماحة حتى تجود وما لديك قليل
 (الى الاحتراز) اى التباعد (عن الخطأ فى تأدية المعنى المراد) مثلا :
 اذا كن المخاطب منكراً لقيام زيد فقلت له « زيد قائم » من دون
 تأكيد فقد اخطأت فى تأدية المعنى المراد عند البلغاء ، فلا يكون
 الكلام بليغاً ولا يكون تأدية المعنى صحيحاً عندهم ، وهذا هو المراد
 بقوله : (والا لربما ادى المعنى المراد بكلام غير مطابق لمقتضى
 الحال ، فلا يكون) الكلام (بليغاً لما مر من) قول الخطيب فى
 (تعريف البلاغة) من انها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته ،
 واذا لم يكن الكلام بليغاً التحق عندهم بأصوات الحيوانات وان كان
 صحيحاً عند النحويين والصرفيين وفصيحاء عند البلغاء .
 (والى تمييز الكلام الفصيح من غيره) ويدخل فى تمييز الكلام

الفصيح تميز الكلمات الفصيحة لاشتراط فصاحتها في الكلام ، لما مر في قول الخطيب في تعريف الفصاحة من انها خلوصه من ضعف التأليف وتنافر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها - اى الكلمات - فاذا لم يميز الفصيح وأتى بالكلام كيف ما اتفق امكن ان يؤتى به غير فصيح ، فلا يكون الكلام بليفاً وان كان مطابقاً لمقتضى الحال ، وهذا هو المراد بقوله : (والا لربما اورد الكلام المطابق لمقتضى الحال غير فصيح ، فلا يكون ايضاً بليفاً ، لما سبق من ان البلاغة عبارة عن المطابقة مع الفصاحة ، و) قد قلنا آنفاً انه (يدخل في تميز الكلام الفصيح من غيره تميز الكلمات الفصيحة من غيرها) لاشتراط فصاحتها في فصاحتها .

فان قلت : التمييز المذكور يشمل التمييز الذهني فقط - بأن يعلم الفصيح ويميزه عن غيره - ولا يلزم من ذلك كون الكلام فصيحاً ، لا مكان ان لا يستعمل الفصيح في الكلام فلا يكون بليفاً .

قلت : اريد بالتمييز المذكور لازمه العادي - اعني التكلم بالفصيح - اذ من الممتنع عادة اذا اقتضى المقام التكلم بالفصيح تركه والتكلم بغير الفصيح . نعم قد يؤتى بغير الفصيح اذا اقتضى المقام ذلك .

قال في الرسائل في بحث التعادل والترجيح : وأما ما يرجع الى المقتضى فهي امور : منها الفصاحة فيقدم الفصيح على غيره ، لأن الركيب ابعد من كلام المعصوم عليه السلام الا ان يكون منقولاً بالمعنى . انتهى .

وقال في وسيلة الوسائل على قوله : فيقدم الفصيح على غيره ، ما هذا نسه : اقول التحقيق ما ذكره المحقق القمي من ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد صدورها عن غير المعصوم - كعبارات نهج البلاغة

والصحيحة الدجادية وبعض كلماتهم الأخر من الخطب والأدعية - فلا ريب أنها من المرجحات بل من أقواما ، والا فالذي يظهر من تتبع الأخبار في مسائل الفروع انهم لم يكونوا معنيين بشأن الفصاحة ، ولم ينفوت كلماتهم فضل تفاوت مع الرعية بحيث يمكن التميز بذلك وحصول الرجحان والظن معه - انتهى .

(فان قلت : قد يفسر مرجع البلاغة بالعلة الغائية لها والغرض منها ، فمل له) أى لهذا التفسير (وجه) صحيح يحمل عليه ؟
(قلت . لا) وجه له - هذا التفسير (بل هو) أى هذا التفسير (فاسد ، لأنه ان اريد بالبلاغة) التي مرجعها الى الاحترازين (بلاغة الكلام) بناء (على ما صرح به المصنف) في الايضاح ، وهذا نصه : ان البلاغة في الكلام مرجعها الى الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد والى تمييز الكلام الفصيح من غيره - انتهى .

فحينئذ (يؤل المعنى) أى معنى العبارة بناء على هذا التفسير (الى ان الغرض) والعلة الغائية (من كون الكلام مطابقاً لمقتضى الحال فصيحاً ، هو) أى الغرض (الاحتراز عن الخطأ في اداء) المعنى (المقصود وتمييز الكلام الفصيح من غيره ، وفساده) أى فساد هذا المعنى للعبارة (واضح) جلى ، اذ الثابت في عمله والمسلم عند اهله ان الغرض والعلة الغائية من الشيء متأخر عنه .

قال القوشجى : العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده . ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه . والاول إما ان يكون به الشيء بالفعل كالهبة للسريز فهو الصورة .

لا يقال : سورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلًا

بالفعل . لأننا نقول : الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل
السيف بالفعل قطعاً ، وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل
فرد آخر من نوعها . هكذا قيل .

واقول : فيه نظر ، لأنه لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة
السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف ، ولما لم يتحقق فرد
السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم تتحقق ههنا . فالجواب
في الجواب ان يقال : لانسلم ان صورة السيف تحصل في الخشب .

واما ان يكون الشيء به بالقوة . كالخشب للسريـر . فهو المادة
وليس المراد بالمعلة المادية والصورية ما يخص الأجسام من المادة والصورة
الجوهريتين ، بل ما يعمها ويغريهما من الجواهر والأعراض التي يوجد
بها امر بالفعل او بالقوة . وهاتان العلتان للمبهة داخلتان في
قوامها ، كما انهما علتان للوجود ايضاً لتوقفه عليهما ، فنخصان
باسم علة المبهة تمييزاً لهما عن الباقيتين المشاركتين اياهما في علة
الوجود .

والثاني . اعني ما يكون خارجاً . إما ما منه الشيء كالنفجار
للسريـر وهو الفاعل والمؤثر ، وإما لأجله الشيء كالجلوس على السريـر
له وهو العلة الغائية ، وهاتان العلتان . اعني الفاعل والغاية . تخصان
باسم علة الوجود ، لتوقفه عليهما دون المبهة .

والمادة والصورة لا توجدان الا للمركب ، والغاية لا يكون الا
للفاعل بالاختيار ، فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان
يكون لفعله حكمة وفائدة ، وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية
تشبيها لها بالغاية التي هي علة غائية للفعل وغرض ومقصود للفاعل .

والغاية انما تكون علة بحسب وجودها الذهني ، وأما بحسب وجودها الخارجي فهي مملولة لمملولها لترتيبها عليه وتأخرها عنه في الوجود ، فلها - اعني الغاية - علاقتا العلية والمملولية بالقياس الي شيء واحد ، لكن بحسب وجودها الذهني والخارجي ، ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه ، لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور الية علة تامة - انتهى .

والى اجمال ذلك اشار المحقق السبزواري بقوله :

ان الذي الشيء اليه افتقرا	فملة والشيء مملولا يرى
فمنه فاقص ومنه ما استقل	ومنه خارج ومنه ما دخل
فالعنصري السوري للقوام	وللوجود الفاعلي التام
وما لاجله الوجود جاصل	فغاية وما به ففاعل

(وكذا) التفسير المذكور فاسد (ان حمل كلامه) اى كلام المصنف في هذا الكتاب (على خلاف ما يصرح به) في الايضاح ، (و) ذلك بأن يقال (اريد به) اى بكلامه في هذا الكتاب (بلاغة المتكلم) وذلك (لأن غاية ما علم مما تقدم هو ان بلاغة المتكلم تعيد هذين الأمرين) اى الاحترار والتميز المذكورين (ولم يعلم انهما) اى الأمرين (غرض منها) اى البلاغة (وغاية لها ، فالرجوع الى) ما فسرنا المرجع من ان المراد منه العلة المادية ، وهو (الحق خير) وصواب . (فالحاصل ، ان البلاغة ترجع الى هذين الأمرين) اى الاحترار والتميز (و) ان (الاقتدار) اى اقتدار المتكلم (عليهما) اى على البلاغة (يتوقف على الاتصاف) اى اتصاف المتكلم (بهذين الوصفين) ولو بالقوة ، بأن يكون بحيث يمكن له الاحترار والتميز

(وهو) اي الاتصاف (امر) اي شيء (يتحصل ويكتسب من علوم متعددة) سيذكرها المصنف بعيد هذا في قوله « والثاني » الى قوله « وما يحترز به عن التعميد المعنوي عام البيان » .

وانما يحصل الاتصاف بتلك العلوم (بعد سلامة الحس) الباطني ، لأنه القوة المدركة للطائف الكلام ووجوه تحسينه لا الحس الظاهري ، فالحس هنا هو الذوق ، وذلك لأن المزايا والكيفيات التي يقتضيها الحال والمقام امور خفية ومعان روحانية لا يمكن معرفة مواقع ايرادها في الكلام الا لمن كان عنده اريحية وذوق سليم فطري ، او مكتسب من هذه العلوم كما تقدم في اوائل الكتاب .

(فمرجع البلاغة الى تلك العلوم) المتعددة التي سيذكر بعضها هذا (جميعاً لا الى مجرد المعاني والبيان) فقط كما يظهر من كلام المفتاح وقد نقلنا كلامه آخفاً .

(وأما تحقيق قوله « والثاني » اي تمييز الفصيح من غيره - يعني معرفة ان هذا الكلام فصيح وذلك) الكلام (غير فصيح : فهو) اي التحقيق (انه) اي تمييز الفصيح عن غيره (مركب) ذو اجزاء كثيرة بينها بقوله : (اجزاؤه تميز السالم من الغرابة عن غيره - اي معرفة ان هذا) اللفظ كاجتماعه مثلاً (سالم من الغرابة دون ذلك) اللفظ كذلكاً كاتم مثلاً ليحترز عن الغرابة فيقول « ما لكم اجتماعه علي » ولا يقول « تمكأ كاتم » (وتميز السالم من المخالفة) اي مخالفة القياس الصرفي او النحوي المشتهر بين اصحابه (عن غيره) اي عن غير السالم من المخالفة - يعني معرفة ان « اجل » بالادغام او « ضرب » يبدأ غلامه ، بتقديم المفعول على الفاعل سالم عن المخالفة

دون « اجلل » بفك الادغام ودون « ضرب غلامه زيدا » بتقديم الفاعل .

(وهكذا جميع اسباب الاخلال بالفصاحة) تتميز السالم عن تناثر المحررف او الكلمات عن غيره ، وتميز السالم عن التفتيد عن غيره ، وكذلك تتميز السالم عن الكراهة في السمع عن غيره ، وتميز السالم عن كثرة التكرار او تنابع الاضافات عن غيره ، وذلك على القول بكون الخلوص منها شرطاً في فصاحة الكلمة او الكلام .

(ثم تتميز السالم من الغرابة عن غيره يبين في علم متن اللغة) أي العلم الذي يعرف به اوضاع المفردات ، وانما قال « متن اللغة » لان المتن ظهر الشيء ووسطه ، وهذا العلم متعلق بذات اللفظ ومعناه ، واللفظ اعم من ذلك ، لأن علم اللغة - كما يصرح به عن قريب - يطلق على اثنى عشر علماً لقد ذكرناها في اول الجزء الاول من المكررات ، احدها علم متن اللغة (اذ به) أي بعلم متن اللغة (يعرف ان في تكا كأتهم ومسرجاً غرابة بغلاف اجتمعتم وكالسراج ، لأن من تتبع الكتب المتداولة) المؤلفات في اوضاع المفردات (واحاط بمعاني المفردات المأنوسة) الاستعمال والكثيرة الدوران في ألسنة الفصحاء (على ان ما عداها) أي ما عدا المفردات المأنوسة (مما يفتقر الى تنقيح) وبحث عنه في كتب اللغة المبسوبة غير المتداولة (او) يفتقر الى (تخريج) أي الى ان يخرج له وجه بمعنى (فهو) أي المفتقر الى التنقيح او التخريج (غير سالم من الغرابة ، اذ بضدها تنبئ الاشياء) الضمير في « بضدها » راجع الى الاشياء ، لأنها مقدمة عليه رتبة ، اذ بضدها متعلق بمتبين - فتدبر جيداً .

(وتمييز السالم من مخالفة القياس) الصرق (عن غيره) يبين في علم الصرف ، اذ به يعرف ان الاجل) بفك الادغام (مخالف للقياس دون الاجل) بالادغام (وقس على هذا البواقي) مثلاً يعلم النحو يعرف ان « ضرب غلامه (يداً» ، مخالف للقانون النحوي المشتهر بين معظم اصحابه ، حتى يمتنع عند الجمهور دون « ضرب يزيداً غلامه » ، والى هذه المسألة اشار ابن مالك بقوله :

وشاع نحو خاف ربه عمر وشذ نحو زان نوره الشجر
واما تنافر الحروف او الكلمات فانما يعرف بالحس والذوق
السليم .

(فأتضح ان تمييز النصيح عن غيره) يعلم ويكتسب من علوم متعددة ويوضح فيها بعد سلامة الحس ، والى ذلك اشار بقوله : (منه ما يتبين - اى يوضح - في علم متن اللغة كالفراغة) كاجتماعهم وكالصراح (عن غيره) كتكأ كأتم ومسرجاً .

(وانما قال متن اللغة لأن اللغة) كما قلنا آتقاً (قد تطلق على جميع اقسام العلوم (العربية) الاثنى عشر التي ذكرناها في الجزء الأول من المكررات (او) يتبين (في علم التصريف كمخالفة القياس) في اجلل بفك الادغام (او) يتبين (في علم النحو كضعف التأليف) في « ضرب غلامه (يداً» (والتعقيد اللفظي) في قولهما :

وما مثله في الناس الا مملكا ابو امه ابوه حتى يقاربه
سأطلب بعد الدار عنكم لنقربوا وتسكب عيناى الدموع لتجمدا
(او يدرك بالحس) والذوق (كالتنافر) بين الحروف في مستغزرات ومضغ ، او بين الكلمات في قوله :

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر
 (اذ به) اي بالحس والذوق (يدرك ان مستشرق متنافر دون
 مرتفع ، وكذا تنافر الكلمات) في البيت .
 وهو - اي ما يتبين في هذه العلوم او يدرك بالحس (اما هو
) ما عدا التعقيد المعنوي ، اذ لا يعرف بتلك العلوم (الثلاثة) ولا
 بالحس تميز العالم من التعقيد المعنوي عن غيره (فنحتاج لهذا الى
 عام آخر ، ويأتى عن قريب ان ذلك العلم هو علم البيان ،
) والفرض من هذا الكلام (اي قوله « منه ما يتبين » الى ما
 عدا التعقيد المعنوي (تعيين ما يبين في العلوم) الثلاثة (المذكورة)
 آنفاً (او يدرك بالحس) والذوق (و) تعيين امور (يحترز بها)
 اي بتلك العلوم الثلاثة والحس (مما يجب) اي عن امور يجب
 (ان يحترز عنه) وتلك الأمور الغريبة ومخالفة القياس وضعف التأليف
 والتعقيد اللفظي والتنافر (ليعلم انه لم يبق لنا مما يرجع اليه البلاغة)
 في الكلام (الا) امران : احدهما (الاحتراز عن الخطأ في النأدية)
 اي تأدية معنى المراد ، (و) ثانيهما (تمييز العالم من التعقيد المعنوي
 ليحترز عن) هذا (التعقيد) ايضاً ليتم امر البلاغة بخلافه .
 فمست الحاجة الى (علمين آخرين : احدهما (علم به يحترز
 عن الخطأ) في النأدية ، (و) ثانيهما (علم به يحترز عن التعقيد
 المعنوي ليتم امر البلاغة ، فوضعوا لذلك علمي المعاني والبيان وسموهما
 علم البلاغة لمكان مزيد اختصاص لهما) اي لهذين العلمين (بها) اي
 بالبلاغة . وأما العلوم الثلاثة المتقدمة فلا اختصاص لها بالبلاغة ، وذلك .
 ظاهر بين :

(والى هذا) اي الى الباقي مما يرجع اليه البلاغة ، اي الى العلمين الباقيين (اشار بقوله : وما يحفرز به عن الأول - يعني الخطأ في التأكيده علم المعاني) لانه .. اي علم المعاني كما يأتي - علم يعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال ، فيها يعرف كيفية المطابقة ، وبه يعرف كيفية الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد حتى يطابق اللفظ لمقتضى الحال . وانما سمي علم المعاني لأنه ما يدرك به معان مختلفة زائدة على اصل المراد .

لا يقال : لا فائدة لعلم المعاني ، فان مفردات الألفاظ ومركباتها تعرف بالعلوم الثلاثة المتقدمة ، وعلم المعاني - كما يأتي - غالبه من علم الذهو .

لأننا نقول : الأمر ليس كذلك ، لأن غاية علم النحو ان يعرف به تنزيل المفردات على ما وضعت له وتركيبها عليها ، لكن وراء ذلك امور لا تتعلق بالوضع تنفاوت بها اغراض المتكلم نظراً الى مخاطبين وتلك الأغراض على وجوه لا تنهاه ولا تعلم الا بعلم المعاني ، والنحوي وان ذكرها فهو على وجه اجمالي يتصرف فيه علماء البلاغة تصورياً - خاصاً لا يصل اليه علماء النحو ، والى ذلك يشير ما يأتي في بحث تقييد الفعل بالشرط من انه لا بد من النظر ههنا في ان واذا ولول لكثرة مباحثها الشريفة المهمة في علم النحو ، وهذا من الوضوح بمكان لا يحتاج الى البيان ، اذ كل عاقل يعلم ان لكل كلام ومزية مقام ومكان ، ولذا قالوا دهر سخن جائی وهر نکته مقامی دارد .

(فالمراد بالأول) الذي يحفرز عنه - اعني نفس الخطأ - فهو (اول الأمرين الباقيين اللذين احتيج) المتكلم البليغ (الى) علمين آخرين ليحصل (الاحتراز عنهما) ليتم امر البلاغة (واما الأول)

الذي هو احد مرجعي البلاغة (المقابل للثاني) من مرجعي البلاغة (الذي هو تمييز الفصيح عن غيره فانما هو الاحتراز عن الخطأ لا نفس الخطأ) فتأمل جيداً حتى لا يشتهيه عليك الأول بمعنى نفس الخطأ الذي هو المراد بقوله « وما يحترز به عن الأول » بالأول الذي هو احد المرجعين للبلاغة الذي هو الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد . (و) اما (ما يحترز به عن التعميد المعنوي) فهو (علم البيان) وانما سمى بذلك لأنه كما يأتي علم يعرف به اختلاف طرق الدلالة في الوضوح والبيان .

(فظهر ان علم البلاغة منحصرة في علمي المعاني والبيان ، وان كانت البلاغة) كما تقدم (ترجع الى غيرهما من العلوم الثلاثة المتقدمة ايضاً ، وعليك بالتأمل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام) ومن عويصات العبارات عند ذوي الفرائح والأفهام .

(ثم احتاجوا لمعرفة توابع البلاغة) من المحسنات اللفظية والمعنوية (الى علم آخر ، فوضعوا لذلك علم البديع ، واليه اشار بقوله : وما يعرف به وجوه التحسين علم البديع) .

وانما سمى بذلك اما لبداعة ما اشتمل عليه من الوجوه - اي حسنها - ولما لانه لما لم يكن له مدخل في تأدية المعنى المراد الموضوع له اصل الكلام صار امراً مبتدعاً ، اي زائداً أو غريباً .

(ولما كان هذا) المتن (المختصر) من القسم الثالث من مفتاح العلوم ، واذا ساء بتلخيص المفتاح على ما تقدم في اول الكتاب (في علم البلاغة وتوابعها انحصر مقصوده) اي المختصر (في الفنون الثلاثة) اي في الأنواع الثلاثة ، اي المعاني والبيان والبديع .

قال في مجمع البحرين : الفنون الانواع . وقال في المصباح : الفن من الشيء النوع منه ، والجمع فنون مثل فلس وفلوس - انتهى .
(وكثير من الناس يسمي الجميع) اي الفنون الثلاثة (علم البيان) وجه التسمية بذلك ان البيان - كما في مجمع البحرين - هو المنطق الفصيح المعرب مما في الضمير ، ولاشك ان العلوم الثلاثة لها تعلق بالكلام الفصيح المذكور تصحيحاً وتحسيناً .

(وبعضهم يسمي) الفن (الأول علم المعاني) لما تقدم آتياً من انه ما يدرك به معان مختلفة زائدة على اصل المراد (و) يسمي ذلك البعض (الآخرين) وحدهما (يعني البيان والبديع) فقط (علم البيان) يعرف وجه المناسبة مما ذكر آتياً من ان البيان هو المنطق الفصيح المعرب مما في الضمير ، اذ لا شك في زيادة تعلق الآخرين بالمنطق المذكور .

(و) بعضهم يسمي (الجميع علم البديع) وذلك لبداية مباحث العلوم الثلاثة جميعاً وظرافة ما يذكر فيها وغرابته لعدم وجود مثلها في سائر العلوم ، اذ بها يعرف دقائق العربية واسرارها ، وبها يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها ، فيعرف انه معجزة باقية مر الدهور والأعوام ، وذلك وسيلة لتصديق خير الأنام عليه وعلى آله الكرام ألفه تحية وسلام .

وقد تقدم نبذ من ذلك في اوائل الكتاب بحسب مقتضى المقام ولكن يعجبني ان اتقل ها هنا كلاماً ذكره الشيخ البلاغي رحمه الله في الفصل الرابع من كتابه انوار الهدى كتبه جواباً عن شبهات كتبها بعض المكاتبين له قدس سره ، وهذا نصه :

قال المكاتب : والمعجز الذي ينلقاه العقل بالقبول هو ما يستحيل العقل جوازه على القوة البشرية ، ويسهل على كل مكلف معرفة وجه اعجازه ، لا ما يتفوق به احد الناس على جميعهم كزيادة الايد والفصاحة مثلا ، والتفاوت بين الرجال عظيم جداً لا يمكن تحديده حتى يمكن تمييزه عن الاعجاز .

اقوال : ليس المعجز ما يمتنع عقلا صدوره على يد البشر ، ولو كان كذلك لما صدر ، لأن الممتنع عقلا لا يوجد ولا يصدر ، بل المعجز هو ما يمتنع عادة على القوة البشرية باعتبار حدودها المجهولة لنوع البشر بحيث يعجز عنه نوعهم ، فيكشف صدوره من مدعي النبوة المنزه عن مواعنها عن عناية خاصة به من الله جل اسمه وتفويق له على ممة البشر بتأييد دعوته بدلائل التصديق .

ولا يخفى ان وجه دلالة المعجز على صدق النبوة ليس هو الا ان مدعي النبوة اذا كان ظاهر الصلاح موصوفاً بالامانة معروفاً بالاستقامة لا يخالف العقل في دعوته واساسياتها وكان مع ذلك كاذباً في دعوى النبوة ، فانه يتكون حينئذ تخصيص الله له بالعناية والتفويق على نوع البشر اغراء للناس بالجمل وتوريطاً لهم في متاهة الضلال ، وهذا قبيح ممتنع على جلال الله وقده .

وتوضيح ذلك : هو ان الناس بحسب فطرتهم السالمة عن رذائل الأهواء والعصبية إذا ظهر لهم صلاح الشخص وصدقه وامانته واستقامته فيما ينظر لهم من أحواله وأطواره توسموا بباطنه الخير وموافقته اصلاح الظاهر ، وكلما ازدادوا خيراً بصلاح ظاهره ازدادوا وثوقاً بصلاح باطنه ، الا انه مهما يكن من ذلك فانه لا يبلغ بهم مرتبة العلم والاطمئنان الناهت بعصمته عن المكذب في دعواه وتبليغات دعوته ، لكن

إذا خصته العناية الالهية بكرامة المعجز وخارق العادة حصل العلم واطمئنت النفوس السليمة بصدقه وفهمته في دعواه ودعوته .

ويتثبت اليقين بذلك بالنظر الى انه يمنع على جلال الله وقده في مثل هذه المزلقة ان يظهر المعجز والعناية على يد الكاذب المدلس بصراح ظاهره ، لأن اظهاره حينئذ يكون مساعدة للمدلس على تدليس واغرام بالجهل ، لما ذكرناه من مقتضى فطرة الناس السليمة . فالمعجز للشاهد بصدق النبي في دعوته هو ما يقوم بهذه الفائدة في مثل هذا المقام لهذا الوجه . فليس لمن يتوقى من منقصة الجهل المركب ان يتمحل ويقترح كون المعجز مما يستحيل خلاص دوره من البشر كاستحالة اجتماع البقيضين ، إذن فكيف يصدور .

ولا يخفى ايضاً ان حصول الفائدة المذكورة من المعجز بالوجه المذكور يختلف كثيراً باختلاف احوال الناس الذين تبتدى بهم الدعوة بحسب اطوارهم ومعارفهم ومألوفاتهم وعقولهم ، وحيث ان المصريين كانوا متقدمين وراقيين في علم السحر والشعوذة والأعمال الغريبة كانوا يحدونها بحدودها فيعرفون الأعمال الخارجية بمراتبها عن حدود القدرة البشرية والعمليات المبتنية على النواميس العملية ، فلاجل ذا جعل الله تعالى معجزة موسى عليه السلام بالعصا واليد البيضاء ، من النحو الذي يسهل على المصريين ان يدعنوا بسلامة الطبع بأنه من هناية الله الخاصة بموسى عليه السلام الخارجة عن حدود القدرة المجعولة للبشر تصديفاً لدعوته ، ولأجل ان السورين في زمان المسيح عليه السلام من الاسرائيلين والبرلا من الرومانيين واليونانيين كان لهم تقدم في الطب وتقررت في كهانة الاسرائيلين شريعة التطهير والشفاء من البرص ونحوه وكانوا يحدون

هذه الأمور بحدودها جعل الله معجزة المسيح عليه السلام من النحو الذي يذعن
 سليم الطبع من السوريين بحضب معارفهم بأنه من عناية الله الخاصة بالمسيح
 الخارجة عن حدود القدرة المجعولة للبشر تصديقاً لدعوته ، اذن فانظر
 الى حال العرب الذين ابتدأت بهم الدعوة الاسلامية والى معارفهم وانحصارها
 في صناعة لسانهم وفنون الفصاحة والبلاغة ، فلا يميزون في غير ذلك
 ماهو خارج عن حدود القدرة المجعولة للبشر وماهو داخل فيها ، فكل
 مايرد عليهم مما هو غريب في معارفهم يجهلون من السحر او التقدم
 في المعارف الخالين منها ، فلذا كان انسب شيء في المحجة عليهم ما تميزه معارفهم
 التي تقدموا فيها في العصر الذي ذهت فيه وسما بمجدها ووقت صناعتها
 وعقدوا المحافل والمواسم للمفاخرة بالرقى فيها ، ألا وهو الكلام المعجز
 بفصاحته وبلاغته ، فانه هو الذي تصل افكارهم وعقولهم الى معرفة
 كونه معجزاً خارجاً عن حدود القدرة المجعولة للبشر ، صادراً عن عناية
 الله الخاصة بصاحب الدعوة المعروف عندهم بالصلاح تصديقاً لدعوته .

فال كلام المعجز بفصاحته وبلاغته هو الذي يقوم بهذه الفائدة عند نوع
 العرب الذين ابتدأت بهم الدعوة دون غيره ، فان النبي (ص) لوجه
 العرب بمعجزة موسى او عيسى ونحوهما لقالوا انه من السحر ، او من
 التقدم والرقى في معارف البلاد الأجنبية ونواميس صنائعها التي يشترك
 في عملياتها من هذا النحو كل راق فيها ، فالذي يدخل في حكمة
 المعجز والاعجاز في دعوة العرب ، وتتم به فائدة المعجز على وجهها انما
 هو القرآن الكريم دون غيره ، مضافاً الى انه امتاز عن غيره من
 المعجزات بأكبر الامور الجوهرية في شئون النبوة والرسالة .

فمنها : انه باق مدى الأيام ممثل لكل من يريد ان يطلع عليه

وَمُعرف امره وكنهه وحقيقته وينظر في شأنه ، فهو ياد لكل من يطلب
الحجة على النبوة والرسالة ، والنظر في حقيقة المعجز مائل لكل من
يريد التبصر في الحقائق ، ولا تحتاج معرفة حقيقته ووجه ابعاله الى
النقل والركون الى القيل ، ولا يحتمل امره انه دبر بلبل ولا يستراب
من امره بالتبويه ، بل ينادي هو بنفسه في كل زمان ومكان :
(ها انا ذا هذا جنائي وخياره فيه)

ومنها : انه بنفسه وصريح بيانه ولسانه قد تكفل بثبوت جميع
المقدمات التي بانضمامها يكون خارق العادة معجزاً شاهداً بالنبوة والرسالة
وحجة عليها ، ولم يوكل امرها الى غيره مما يختلج فيه الريب والشبهات
وتطول فيه مسافة الاحتجاج ، فالتفت في ذلك الى امور :
(الأول) انه تكفل ببيان دعوى النبوة والرسالة ، ولم يوكل امرها
الى النقل والنظر في شأن تواتره وعوارض انقطاعه ومواقع الريب فيه ،
كما في سائر النبوات .

(الثاني) انه تكفل في صراحة بيانه بالشهادة بالنبوة والرسالة ،
فلم يبق حاجة الى النظر في دلالة العقل ودفع الشبهات عنها .
(الثالث) انه تكفل في صراحته ببيان كمال مدعى النبوة
وصلاحه واخلاقه الفائقة ، بحيث يكون ظهور المعجزة على يده لو كان
كاذباً من الافراء بالجهل الممتنع لقبحه على جلال الله تعالى شأنه .
واليك فاستمع بعض ما جاء في القرآن الكريم في بيان هذه الامور
الثلاثة : ففي سورة الاعراف (قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً)
وفي سورة النجم (ماضل صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى)
ان هو الا وحي يوحى) وفي سورة الفتح (محمد رسول الله والذين

آمنوا معه اشداء على الكفار رخصاء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون
فضلاً من الله ورضواناً (وفي سورة الأحزاب (وما كان محمد اباً احده
من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين) وفي اوائل سورة القلم
(ما انت بنعمة ربك بمجنون) وان لك لأجراً غير ممنون) وانك
لعلی خلق عظیم) ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم
بالمهتدين) ودوا لو تدهن فيدهنون (وفي سورة الاعراف (انه يأمر
بالمعروف وينهى عن المنكر) وفي سورة الأحزاب (يا ايها النبي انا
ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً) .
(الامر الرابع) انه تكفل بنفسه برفع الموانع عن الرسالة ، اذ
بين مواد الدعوة واساسياتها ومعارفها وقوانينها الجارية بأجمعها على
المعقول من عرفانها واجتماعيها وسياسيها ، فلا يوجد ما يخالف المعقول
ليكون مانعاً من الرسالة . وفي سورة الاسراء (ان هذا القرآن يهدي
للمني هي اقوم) ودونك القرآن الكريم وما تضمنه من هذه المواد .
(الخامس) انه زاد على كونه معجزاً بنفسه ، بأن نادى بلسانه
وبيانه بما يجازه وتحدى الناس ونادى بالحجة وهتف بهم هتافاً دائماً
مؤكدأ بأن يعارضوه لو لم يكن معجزاً ويأتوا بمثله . او بعشر سور ،
او سورة من مثله ان كان مما تناله قدرة البشر النوعية المحدودة ، وقد
نادى بقرائ الانصاف والمماشاة وجعل لهم بهتافاً ان عارضوه ، او اتوا
بعشر سور او سورة من مثله ان تسقط عنهم هذه الدعوة ويدعوا ما
يشاؤون ، ولهم في ذلك المهلة والأناة والمظاهرة والتعاون ، ففي سورة
هود (ام يقولون افتراء قل فأتوا بمشور سور مثله مفتريات وادعوا
من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين) فان لم يستجيبوا فاعلموا

انما انزل بعلم من الله (وفي سورة يونس) ثم يقولون افتراه
فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين
وفي سورة البقرة (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة
من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين) فان لم
تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار (وفي سورة الاسراء) قل لئن اجتمعت
الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان
بعضهم لبعض ظهيراً) .

هذا وقد مضت لهم مدة واعوام ودعوة الرسالة والاعذار والانذار
دائمة عليهم ، وهم في اشد الضجر منها والكراهية لها والخوف من
غاقبتها والنآام من آثارها وتقدمها وظهورها ، وفي اشد الرغبة في
اهوائهم وعوائدهم ورياساتهم والمعكوف على معبوداتهم ، ومع ذلك لم
يستطيعوا معارضة شيء من القرآن الكريم ولا الاتيان بسورة من مثله
لكي تظهر حجبتهم وتسقط حجة الرسول ويستريحوا من عناهم من الدعوة
التي شنت جامعهم الاوثانية وقارمت رياستهم الوحشية وتشريعهم
الاهوائية ، وفترت بين الأب وبنيه والاخ واخيه والزوج وزوجه والقريب
وقريبه ، وكدرت صفاء قبائلهم ونافرت بين مواطنهم ، ولم يجدوا لذلك
حيلة الا المجحود الواهي والعناد الشديد والاضطهاد القاسي ، والاستشفاع
بأبيطال وغيره تارة والمناورة الوحشية اخرى ، مع تقهيم الاهوال
وقتل الأقارب ومقاساة الشدائد واهوال المغلوبة ، فلماذا لم يتظاهروا
بأجمعهم عشر سنوات او اكثر ويأتوا بشيء من مثل القرآن الكريم
ويفاخروه ويحاكموه في المواسم والمحافل التي اعدوها لمثل ذلك ،
فتكون لهم الحجة والغلبة في الحكومة وقراء النصفة ، وينادوا بالغلبة

ويستريحوا من عناء هذه الدعوة ، وهم هم ومواد القرآن في مفرداته
ومراكيبه من لغتهم واسلوبه من صناعتهم التي لهم التقدم والرقى فيها ،
ولله الحجة البالغة .

ايها المكاتب وان اعجاز القرآن الكريم لم يكن به مجرد الفصاحة
والبلاغة ، وان كفى ذلك في الاعجاز والحجة على دعوى الرماله على اقم
الوجوه في المعجز واممها ، فأين أنت عن عرفانه العظيم الذي هو لباب
المعقول وصفوة الحكمة ؟ وأين أنت عن الاخلاقه التي هي روح الحياة
الادبية والاجتماعية ؟ وأين أنت عن قوانينه الفاضلة وشرائعه العادلة
ومحلمها من العدل والمدنية ؟ وأين أنت عن انبائه بالغيب التي ظهر
مصادقها في المستقبل ؟

وهلم النظر الى اقصر سور القرآن وما عرفناه من عجائبها الباهرة :
انظر الى سورة التلاحيذ وانوار عرفانها الحقيقي في ذلك العصر المظلم ؟
وانظر الى سورة تبت وانبائها بهلكة ابي لهب وامراته بدخول النار ،
وظهور مصداق ذلك بموتهما على الكفر وحرمانهما من سعادة الاسلام
الذي يجب ما قبله ؟ وانظر الى سورة النصر وانبائها بنصيب النصر والفتح
كما ظهر مصداقه بعد ذلك ؟ وسيأتي لهذا مزيد .

واين أنت عن جامعيتها واستقامته في جميع ذلك من دون ان
تمرضه للة اختلاف او عثرة خطأ او كبوة تناقض ، في ذلك اعظم
اعجاز يعرفه الفيلسوف والاجتماعي والسياسي المدني (افلا يتدبرون
القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) .

فهل يكون كل ذلك من انسان لم يقرأ ولم يكتب ولم يتغرب
في البلاد الراقية ، وانما كان بدوياً من البلاد المنحطة في كل ادب

المدنية الابتدائية في موطنه انما هي بساطة اعراب البادية وخلوهم
عن المعارف والمدونة الكلية تنظم تعاليمها من الوثنية الأهوائية
وخشونة الوحشية والجبروت الاستبدادي والعدوان وعوائد الضلال والجور
والشرائع القاسية .

سمعت الاحتجاج باعجاز القرآن في فصاحته وبلاغته فانما هو
لأجل عموم هذا الاعجاز ، وانه هو الذي يذعن به العرب الذين ابتدأهم
الدعوة وتناله معرفتهم حسب ما عندهم من الأدب الراقى فيه ، فتقوم
اللمجة عليهم وعلى غيرهم ، وتبقى سائر وجوه الاعجاز للفيلسوف والاجتماعي
والسياسي المدني ، يأخذ منها كل منهم بمقدار يحظه من الرقى .

ولا غاب عن خبرك ان هناك معجزات كثيرة من نحو ما اقترحت
في مضمون كلامك ، ولكنها حيث كانت كسائر معجزات الأنبياء
خصوصية وقتية تحتاج في عصرها فضلا عن غيره الى النقل الذي يعثره
ما يعثرى سائر الانتقال لمنزلها من الخدشة في الزواجر او تغير صيغته او
المكابرة فيه بدعوى انقطاعه والنشكيبك في حقيقة المنقول ، فلاجل ذلك
ترك الاعتماد في الاحتجاج عليها استغناء بغيرها ، وان كانت ابعاد
عن النشكيبك في نقلها وحقيقتها ، واقوى على مرور الزمان وكوامثه
من سائر معجزات الأنبياء المنقولة بغير نقل القرآن الكريم :

فمنها تضلزل القمامة له في مسيره ، وشق القمر والتصاق الحجر بكفرايى
جهل لما اراد ان يرميه به ، ونسج العنكبوت وتفريخ الحمامة في ساعة على
باب الغار ، ونزول قوائم مهر سراقه بن جشعم في الأرض وخروجها
منها بدعائه (ص) لما تبعه ، ومسحه على ضرع الغزال الحائل حتى در لبفها
وارتووا منه ، وكذا شاة ام نمجد وغيرها ، ونبع الماء من اصابعه .

وتسبيح الحصاة في كفة ، واقبال الشجرة اليه ورجوعها الى محلها حسب امره ، وحسين المجذع لفراقه وسكونه بمسحه عليه ، ورد له عين قتادة ابن نعمان الى موضعها بعدما قلعت فصارت احسن عينيه ، وابرائه المجذوم من جهة بمسحه بالماء الذي تغل فيه ، وابرائه رجل ممرور ابن معاذ يوم قطعت اذ نقل عليها ، ويد معاذ بن عفره في يده ، وضربة سلمة بن الأكوع يوم خيبر ، ويد جرهد المصابة ، واشباعه الجمع الكثير من الطعام القليل مراراً عديدة في مكة والحديفة كما هو مذكور في الكتب بتفصيله ، وفيض الماء القليل اذ رمى فيه مضمضته واستمراره على الكثرة مدة طويلة كما في بشر الحديبية وغيرها ، واروائه الجيش الكثير من ماء قدح

ومن ذلك اخباره بالغيب الذي تجلت حقيقته ، كاخباره في القرآن الكريم بأن الله كمال المستهزئين ، وبظهوره على الدين كله ، وبدخول المسلمين المسجد الحرام آمنين محلقين ومقصرين ، وبغلبة الروم في صنع سنين ، واخباره وهو محصور في الشعب بشأن صحيفة قریش الفاطمة ، واخباره اصحابه بالظفر باحدى الطائفتين في حادثة بدر واخباره اصحابه ان العير وهي ذات الشوكة تكون لهم كما ذكرهم بذلك القرآن الكريم ، واخباره بفتح المسلمين مصر والشام والعراق ، وبموت كسرى في يومه ، وكذا موت النجاشي ، وبأن فاطمة ابنته اول اهل له حقوقاً به ، وان علياً (ع) يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين ، وبأن اباذر يهوت وحده ويسمد بدفنه جماعة من اهل العراق ، وان احدى نساءه تنبهاها كلاب الحوآب ، ويقتل اهل النهروان وذو النديه ، وان عماراً تقله الفئة الباغية وآخر شرابه ضيآح لبن ، ويقتل علي عليه

السلام في شهر رمضان وان كريمته الشريفة تخضب من دم رأسه ،
وان ولده الحسين عليه السلام يقتل بكر بلا - الى غير ذلك .

ومن معجزاته استجابة دعائه وسقيا المطر باستقائه في موارد كثيرة
جداً ، وقد انتهت كتب الحديث والتاريخ موارد معجزاته (ص) وكراماته
من نحو ما ذكرناه وغيره الى اكثر من ثلاثة آلاف ، وان الكثير
منها في عصره وما بعده هو قسم المستفيض . او المشهور ، او المتواتر ،
ولكن عادة المستفيين على الاختصار على ضد المشيخة ، فكست هذه
العادة في الظاهر ثوب رواية الآحاد ، لسكن الاعجاز المشترك بينها
الشاهد على الرسالة يزيد على حد النواتر ويبلغ درجة الضروريات ،
وهاي كتب الحديث والتاريخ - انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه .
فلنعد الى ما كنا فيه (ولا يخفى وجوه المناسبة) في كل واحد
من اقسام التسمية ، وقد ذكرنا ما عند كل تسمية .

ولما فرغ من ذكر مضاديق كل واحد من الفنون الثلاثة واسماؤها
ناسب ذكرها بلام العهد ، لأن لام العهد يكفى فيها الذكر الضمني
كما اشار اليه قبيل المقدمة ، فأشار الى الأول بقوله :

(الفن الاول - علم المعاني)

(وانما قدمه) اي علم المعاني (على) علم (البيان لكونه)
اي علم المعاني (منه) اي من علم البيان (بمنزلة المفرد) اي
الجزء (من المركب) اي من الكل ، والجزء مقدم على الكل طبعاً
كما بيناه قبيل قول الخطيب « فالافصاح في المفرد » الخ ، فقدم وضماً
ليوافق الوضع الطبع ، وقد بينا هناك اقسام التقدم فراجع .

وانما قلنا انه بمنزلة الجزء من البيان (لأن البيان) على ما يأتي

في اول الفن الثاني ما حصله : انه (علم يعرف به ايراد المعنى الواحد في تراكيب مختلفة بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال) فتأمل (ففيه زيادة اعتبار ليست) تلك الزيادة (في علم المعاني) وتلك الزيادة عبارة عن الايراد المذكور .

وبعبارة اخرى : ثمرة علم المعاني رعاية المطابقة لمقتضى الحال ، وثمره علم البيان هي الاحتراز عن التعميد المعنوي ، وذلك بسبب معرفة ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة مع معرفة المقبول منها . عند البلغاء لبتراكيبه ، فثمره العلم الثاني انه ما تعتبر بعد حصول ثمرة علم الاول فصار العلم الاول باعتبار مرجعه وثمرته كالجزم للثاني باعتبار مرجعه وفائدته في عدم وجود الثانية بدون الاولى كما لا يوجد الكل بدون الجزء .

والمنفرد كما قلنا (مقدم على المركب طبعاً . فقدم وضماً ليوافق الوضع الطبع) لأن التوافق من حيث هو هو خير من التخالف . (وقبل الشروع في مقاصد) هذا (العلم) أي علم المعاني (اشار إلى) بعض ما تقدمه عندهم كالواجب ، وانما قلنا كالواجب ولم نقل الواجب لأن المتبادر من لفظ الواجب على ما حقق في محله الواجب العقلي ، وتقديم ما يقدمونه قبل الشروع في العلم ليس واجباً بالواجب العقلي بل هو واجب بالواجب الاستعمالي . على ما يظهر من التعليلات التي يذكرونها لتقديم ما يقدمونه .

قال في التهذيب : وقد يقال المبادئ لما يبدأ به قبل المقصود ، والمبادئ لما يتوقف عليه الشروع على وجه الأخيرة وفرض الرغبة كتحريف العلم وبيان غايته وموضوعه - انتهى .

وقال المحشي : قوله « وقد يقال المبادئ » اشارة إلى اصطلاح

آخر في المبادئ سوى ما تقدم : وضع ابن المحاجب في مختصر الأصول حيث اطلق المبادئ على ما يبدأ به قبل الشروع في مقاصد العلم ، سواء كان داخلاً في العلم فيكون من المبادئ المصطاحبة العابقة ، كتصور الموضوع والاعراض الذاتية والتصديقات التي يتألف منها قياسات العلم ، او خارجاً عنه يتوقف عليه الشروع على وجه الخبرة ويسمى مقدمات ، كمعرفة الحد والغاية وبيان الموضوع والاستعداد . والفرق بين المقدمات والمبادئ بهذا المعنى مما لا ينبغي ان يشتبّه ، فان المقدمات خارجة عن العلم لا محالة بخلاف المبادئ فتبصر - انتهى .

وذلك البعض الذي اشار اليه (تعريفه) اى تعريف العلم (وضبط ابوابه اجمالاً ليكون للطالب زيادة بصيرة) فان الطالب اذا تصور العلم برسمه وقف واطلع على جميع مسائله اجمالاً ، حتى ان كل مسألة ترد عليه علم انها من ذلك العلم . كما ان من اراد سلوك طريق لم يشاهده لكن عرف اماراته فهو على بصيرة في سلوكه .

(ولأن كل علم فيه مسائل كثيرة تضبطها جهة وحدة) تسمى بالموضوع (باعتبارها) اى باعتبار تلك الجرة (تعد) تلك المسائل الكثيرة (علماً واحداً . يفرد بالتدوين) .

ومن ثم قالوا : تمايز المعلوم بالموضوعات وتمايز الموضوعات بالحديثيات . مثلاً علم الفقه امتاز عن علم اصول الفقه ، لأن علم الفقه يبحث عن افعال المكلفين من حيث الحل والحرمه والصحة والفساد ، وعلم اصول الفقه يبحث عن الادلة الاربعة من حيث انها تستنبط عنها الاحكام الشرعية ، وكذلك علم النحو يبحث عن احوال اواخر الكلم من حيث الاعراب والبناء ، وعلم الصرف يبحث عن احوال الكلم من حيث الصحة والاعتلال ،

(ومن حارل تحصيل كثرة يضبطها جهة وحدة فعلية ان يعرفها بتلك الجهة لئلا يفوته ما يعنيه ولا يضيع وقته فيما لا يعنيه) .
 (فقال : وهو) اى ما يسمى علم المعانى بل كل علم من العلوم احد معان خمسة : وهي - على ما في حاشية التهذيب - الملكية ، والعالم بجميع المسائل او بالقدر المعتمد به الذى يحصل به الفرض ، والفائدة من العلم ، او نفس المسائل جميعاً ، او نفس القدر المعتمد به . والظاهر من المتن الثانى او الثالث حيث قال : (علم) ويأتى تصريح الشارح بذلك عند قول المصنف وينحصر في ثمانية ابواب . والظاهر من التفتازانى الاول حيث قال : (اى ملكة) وهي كما تقدم في فصاحة المتكلم « كيفية نفسانية راسخة في موضوعها بحيث لا تزول عن المنصف بها اصلا او يمسر والا ففى حالة » وليعلم ان الملكية كما صرح به بعض المحققين لا يقال لها علم الا اذا (يقتدر بها على ادراكات جزئية) اى على استحضارها ، اى على رد كل فرع الى اصله ، اى يقتدر على معرفة ان هذه الصغرى صغرى لتلك الكبرى ، فيستحضر الكبرى بالملكية ويضم اليها الصغرى ، فيقول من عنده الملكية : هذا كلام يلقي الى المنكر ، وكل كلام يلقي الى المنكر يجب توكيده ، فينتج هذا الكلام يجب توكيده . وكذلك يقول : هذا كلام يلقي الى المريض ، وكل كلام يلقي الى المريض يجب فيه الایجاز . فينتج هذا كلام يجب فيه الایجاز . وهكذا يفعل في كل ما يرد عليه من الفروع والصغريات .

(بيان ذلك : ان واضح هذا الفن وضع عدة اصول) اى كبريات (مستنبطة من تراكييب اليلقاء يحصل من ادراكها ومعارسها - قوة) راسخة للنفس يتمكن الانسان (بها) اى بسبب تلك القوة الراسخة (من

استحضارها) اى من استحضار ملك الاصول والكبريات (و) يتمكن من (الالتفات اليها و) من (تفصيلها متى اريد) الاستحضار والالتفات والتفصيل (وهى) أى تلك القوة (العلم) على مختاره ، وقد يقال لتلك القوة التهيؤ والذكاء ايضاً كما يأتى في بحث التشبيه في تفسير الذكاء ، وهذا نصه . الذكاء حدة الفؤاد ، وهي شدة قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء ، وقيل هو ان يكون سرعة انتاج القضايا وسهولة استخراج النتائج ملكة للنفس كالبرق اللامع الخاطف بواسطة كثرة مزاوله المقدمات المنتجة - انتهى .

وقال هناك : واما العلم فقد يطلق على الادراك المفسر بحصول صورة من الشيء عند العقل ، وعلى الاعتقاد المجازم المطابق الثابت ، وعلى ادراك الكلى ، وعلى ادراك المركب ، وعلى ملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الأغراض صادراً عن البصيرة بحسب ما يمكن فيها ، ويقال لها الصناعة - انتهى .

وقد يطلق العلم على الشك والظن والنحييل والوهم والتقايد والجهل المركب : كما بينه بعض المحققين عند قول محشي التهذيب كما في صورة الشك والوهم والنحييل .

(ولهذا) اى ولأن هذه القوة يوجب التمكن من الاستحضار وادراك النتائج (قالوا) كما يأتى في بحث التشبيه : ان (وجه الشبه بين العلم والحياة) في قولنا «العلماء احياء وباقي الناس اموات» ونحوه (كونهما) اى العلم والحياة (جهتى ادراك) .

فنحصل من جميع ما ذكر في المقام : ان المراد من العلم ملكة الاستحضار متى اريد لا الحضور بالفعل ، فلا يرد ما اشار اليه في المعالم

من ان العلم بجميع جزئيات المسائل محال اقل علام الغيوب ، والعلم بعضها لا يمكن . في تسمية صاحب العلم عالماً به (ألا ترى انك اذا قلت « فلان عال النحو » لا تريد) كما اشار اليه في «المالم » (ان جميع مسائله حاضره في ذهنه ، بل تريد ان له حالة بسيطة اجمالية) اي قوة وتمييز . انما لفناصيل مسائله (اي النحو) بها يتمكن من استحضارها (اي المسائل) .

(ويجوز ان يريد) الخطيب (بالعلم نفس الأصول) والقواعد اي الكبريات التي يستنبط منها الصغريات الجزئية (لأنه) اي العام (كثيراً ما يطلق عليها) اي على الأصول والقواعد كما اشارنا اليه آنفاً . (ثم المعرفة تقال لادراك الجزئي او البسيط ، والعلم) يقال (للكلي او المركب ، ولهذا يقال « عرفت الله » دون علمته) لكونه جل جلاله غير مركب .

(وايضاً المعرفة تقال للادراك المسبوق بالعدم او للاخير من الادراكين لشئ واحد اذا تخلل بينهما عدم . بان ادرك اولاً ثم ذهل عنه ثم ادرك ثانياً ، والعلم) يقال (للادراك المجرد من هذين الاعتبارين) اي اعتبار المسبوق بالعدم والاخرية (ولهذا) اي ولكون العلم مجرداً من هذين الاعتبارين (يقال « الله عالم » ولا يقال) الله (عارف) الا مجازاً ، فالفرق بين المعرفة والعلم من وجهين : الاول من حيث المدرك بالفتح ، والثاني من حيث نفس الادراك .

هذا وقال بعض المحققين في حاشيته على شرح النصريح : قال الرضى لا يتوهم ان بين علمت وعرفت فرقاً معنوياً كما قال بعضهم ، فمعنى « علمت ان زيداً قائم » و « عرفت ان زيداً قائم » واحد ، الا

ان عرف لا ينصب جزئى الجملة الاسمية كما تنصهما على لانه
معنوى بينهما ول هو موكول الى اختيار العرب ، فانهم قد يخصصون
احد المتساويين في المعنى بحكم لفظي دون الآخر .

اقول : هذا بناء على ان العلم والمعرفة مترادفان ، وهو قول بعض
اهل الاصول والميزان ، ولبعضهم قول آخر وهو ان العلم يتعلق بالمركبات
او الكليات والمعرفة تتعلق بالجزئيات او البسائط . قال في شرح المطالع :
ومن هنا تسمع النحويين يقولون : علم يتعدى الى مفعولين وعرف يتعدى
الى مفعول واحد فتأمل - انتهى

(والمصنف قد جرى على استعمال المعرفة في (ادراك (الجزئيات)
قال في الايضاح : قيل يعرف دون يعلم رعاية لما اعتبره بعض الفضلاء
من تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات ، كما قال صاحب
القانون في تعريف الطب « الطب علم يعرف به احوال بدن الانسان »
وكما قال الشيخ ابو عمرو رحمه الله « النصريف علم بأصول يعرف بها
احوال ابنة الكلم » - انتهى

(فقال : يعرف به احوال اللفظ العربي دون يعلم فكأنه قال هو)
اي علم المعاني (علم يستنبط منه ادراكات جزئية) و (هي) اي الادراكات
الجزئية (معرفة كن فرد فرد من جزئيات الاحوال المذكورة) اي
التأكيد والذكر والحذف والتقديم والتأخير ونحوها (بمعنى ان اي
فرد يوجد منها امكننا ان نعرفه بذلك العلم لانها) اي الاحوال المذكورة
(تحصل بجملة بالفعل ، لأن وجودها لا نهاية له محال) .

(وعلى هذا) اي على ان المراد امكان المعرفة لافعليتهما (يندفع ما قيل)
كما اشار اليه في المعالم والقوانين من انه (ان اريد) بقول الخطيب

يعرف به (معرفة الجميع) أى جميع الأحوال اللفظ العربى - كما هو الظاهر من الجمع المضاف اعنى الأحوال - (فهو) أى معرفة الجميع (محال ، لأنها) أى الأحوال جميعها (غير متناهية ، او) اريد (البعض الغير المميز) كنصف الأحوال او ثلثها ونحوهما من غير تعيين (فهو تعريف بمجهول) وقد ثبت في محله انه غير جائز ، اذ المعروف لابد ان يكون اجلى (او) اريد البعض (المميز) كالتعريف والتنكير ونحوهما مع النعيين (فلا دلالة) لكلام الخطيب (عليه) أى على البعض المميز . (وكذا) يندفع (ما قيل) كما اشير اليه ايضاً في المعالم والقوانين من انه (ان اريد الكل) أى كل الأحوال (فلا يكون هذا العلم حاصلًا لأحد) لما قلنا من انها غير متناهية فيستحيل وجودها فيستحيل معرفتها ، فيلزم ان لا يكون أحد عالمًا بهذا العلم (او اريد البعض) أى بعض الأحوال (فيكون) هذا العلم (حاصلًا لكل من عرف مسألة منه) أى من هذا العلم ، كمن يعرف مسألة تأكيد الكلام مع المنكر او نحوها .

وحاصل ما يندفع به القولين : انا نريد بالمعرفة المعرفة بالقوة وبالكل الاستفراق العرفى لا الحقيقى ، ومن هنا نشأ النزاع المعروف في تجزى الاجتهاد كما بين في الأصول . (والمراد بأحوال اللفظ الأمور العارضة له) أى للفظ (من التقديم والتأخير والتعريف والتنكير وغير ذلك) مما ستطلع عاينه في المباحث الآتية انشاء الله تعالى .

(ووصف) الخطيب (الأحوال بقوله : التى بها يطابق اللفظ) أى الكلام البليغ (مقتضى الحال ، احتراز عن الأحوال التى ليست بهذه

الصفة والحيثية (كالأللال) في قام واستقام ونحوهما (والأدغام) في نحو مدّ واجلّ ونحوهما (والرفع) في الفاعل والمبتدأ ونحوهما (والنسب) في المفعول والحال ونحوهما (واشياء ذلك بما) بين في عام النحو المرادف لقولنا عام العربية المطلق على ما يعرف به اواخر الكلم اعراباً وبناء ، وما يعرف به ذواتها صححة واعتلالاً . بناء على ما قاله السيوطي في شرح قول الناظم « مقاصد النحو بها محوية » فان ما ذكر فيه بما (لا بد منه في تأدية اصل المعنى) المراد .

فان قلت : فعلى هذا يخرج بحث اسماء الاشارة ونحوها من جملة هذا العلم .

قدنا : قد ذكر الایراد ودفعه في بحث تعريف المسند اليه باسم الاشارة ، وهذا نصه : فان قلت كون ذا للتقريب وذلك للبعد وذاك للمتوسط مما يقرره التوضع واللفظة ، فلا ينبغي ان يتعلق به نظر علم المعاني ، لأنه انما يبحث عن الزائد على اصل المراد .

قلت : مثله كثير في علم المعاني كأكثر مباحث التعريف والتواضع وطرق القصر وغير ذلك ، وتحقيقه : ان اللفظة تنظر فيه من حيث ان هذا للتقريب مثلاً ، وعلم المعاني من حيث انه اذا أُريد بيان قرب المسند اليه يؤتى بهذا ، وهو زائد على اصل المراد الذي هو الحكم على المسند اليه المذكور المعبر عنه بشيء يوجب تصويره ايأ ما كان ، ولو سلم فذكره في هذا المقام توطئة وتمهيد لما ينفرع عليه من التعقيب والتعظيم - انتهى

(وكذا) وصف الأحوال بقوله : التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال ، احتراز عن (المحسنات البديعية) اللفظية والمعنوية (من التجنيس

والترصيع) وحسن التعليل والترفيع (ونحوهم - إما يكون) محسنة (بعد رعاية المطابقة) والا قد تقدم انها تكون كتمليق القلادة في اعناق الخنازير .

(وهو) اى التوصيف المذكور (قرينة خفية على ان المراد انه) اى علم المعانى (علم يعرف به هذه الأحوال من حيث انها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال ، اذ لولا اعتبار هذه المحيثة) اى حيثية المطابقة لمقتضى الحال (للزم ان يكون علم المعانى عبارة عن معرفة) معانى اللغوية المذكورة لهذه الاحوال في كتب اللغة او في الاصطلاح (بأن يتصور معنى التعريف والتشكيك والتقديم والتأخير) لغة او اصطلاحاً (مثلاً ، وهذا واضح لزوماً وفساداً) أما كون التوصيف المذكور قرينة خفية على ما ذكر فلان المقام من قبيل تعليق الحكم بالوصف ، حيث علق المعرفة بالاحوال الموصوف بكونها سبباً لمطابقة اللفظ لمقتضى الحال ، فهو من قبيل (اكرم الرجل العالم) حيث افاد ان علة الاكرام العلم . فيفيد المتن ان معرفة تلك الاحوال لكونها علة لمطابقة اللفظ لمقتضى الحال - فتأمل جيداً .

(وبهذا) التوصيف المفيد للمحيثية المذكورة (يخرج علم البيان) ايضاً (من هذا التعريف ، لأن كون اللفظ حقيقة او مجازاً او كناية مثلاً وان كانت احوالاً للفظ قد يقتضيها الحال) كما ان المحسنات البديعية ايضاً كذلك (لكن لا يبعث عنها في علم البيان من حيث انها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال ، اذ ليس فيه) اى في علم البيان (ان الحال افلائى يقتضى ايراد تشبيه او استعارة او كناية ونحو ذلك) وكذلك المحسنات البديعية ، اذ تقدم انها انما تكون محسنة عرضية ، وهي من

هذه الحبيثة يبحث عنها في عام البديع .

واما اذا اعتبرت تلك المحسنات من حيث انها قد تقتضيها الحال
فمكون موجبة للمحسن الذاتي ، ومن هذه الحبيثة يبحث عنها في علم
المعاني ، ولهذا ذكر الالتفات وهو من المحسنات البديعية في هذا العلم ،
وكذلك الحقيقة والمجاز والكناية اذا اقتضاها الحال .

(فان قلت : اذا كان احوال اللفظ هي التأكيد والذكر والحذف
ونحو ذلك وهي بعينها الاعتبار المناسب الذي هو) عين (مقتضى الحال ،
كما ينصح عنه لفظ المفتاح حيث يقول : الحالة المقتضية للتأكيد او
الذكر او الحذف - الى غير ذلك) وحينئذ يلزم اتحاد المطابق بالفتح -
وهو مقتضى الحال والمطابق - بالكسر - وهو الاحوال المذكورة للفظ ،
فقولنا مثلاً ان زيدا قائم ، للمنكر طابق بسبب ما فيه من التأكيد -
مقتضى الحال . وهو ايضاً التأكيد واتحاد المطابق والمطابق باطل (فكيف
يصح قوله « الاحوال التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال » و) الحال
انه (ليس مقتضى الحال الا تلك الاحوال بعينها) اي الاحوال التي بها
يطابق اللفظ مقتضى الحال ، فظهر كيفية اتحاد المطابق بالفتح والمطابق بالكسر .
(قلت : قد تسامحوا في القول بأن مقتضى الحال هو) نفس (التأكيد
والذكر والحذف ونحو ذلك) من التأخير والتقديم والتعريف والتشكيك
ونحو ذلك ، والتسامح في ذلك القول (بناء على انها) اي التأكيد
والذكر والحذف ونحو ذلك (هي التي بها يتحقق مقتضى الحال) فالتسامح
المذكور من باب اطلاق اسم المسبب على السبب ، نظير ما يأتي في
علم البيان في اقسام المجاز المرسل من قولهم « امطرت السماء نباتاً »
اي غيثاً ، حيث اطلق اسم المسبب - اعنى النبات - على السبب - اعنى الغيث .

(والا) اي وان لم يتمازجوا في القول وبينوا الحقيقة (فمقتضى الحال عند المحقق كلام مؤكد وكلام يذكر فيه المسند اليه) او المسند او غيرهما (او) كلام (يحذف) فيه المسند اليه او المسند او غيرهما لا تنس التأكيد والذكر والحذف ، فانها اسباب لكون الكلام مؤكداً او مذكوراً فيه المسند اليه او المسند او غيرهما او محذوفاً فيه المسند اليه او المسند او غيرهما .

(وعلى هذا القياس) سائر الاحوال التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال . مثلاً : مقتضى الحال كلام يعرف فيه المسند اليه او المسند او غيرهما لا التعريف ، لأنه سبب لمطابقة الكلام مقتضى الحال وهكذا .

(ومعنى مطابقة الكلام لمقتضى الحال : ان الكلام الذي يورده المتكلم يكون جزئياً من جزئيات ذلك الكلام) الكلى الذي هو مقتضى الحال بحسب القواعد التي استنبطوها من تراكيب البلغاء (ويصدق هو) اي الكلام الكلى الذي هو مقتضى الحال (عليه) اي على الكلام الذي يورده المتكلم (صدق الكلى على الجزئى) فالمطابق - بالكسر - هو الكلام الجزئى الذي يورده المتكلم ، والمطابق - بالفتح - هو الكلام الكلى الذي هو مقتضى الحال بحسب القواعد المستنبطة من تتبع تراكيب البلغاء ، فالمقام عكس ما هو المشهور من ان الكلى يطابق جزئيه .

والحاصل ان الكلى - اعنى مقتضى الحال - يصدق على الجزئى - اعنى ما يورده المتكلم - فيطابق هذا الجزئى ذلك الكلى (مثلاً : يصدق على « ان زيدا قائم ») الذي يورده المتكلم في مقام انكار المخاطب او مرديده (انه) فرد وجزئى من (كلام مؤكد) يقتضيه الحال والمقام (وعلى « زيد قائم ») الذي يورده المتكلم في مقام الافتخار او الابتهاج

اوغيرهما مما ياتي في بحث ذكر المسند اليه (انه) فرد وجزئي من
(كلام ذكر فيه المسند اليه) لاقتضاء الحقام - اي الافتخار والابتهاج
ونحوهما - ذكره (وعلى قولنا « الهلال والله ») الذي يورده المتكلم في مقام
معلومية المبتدأ بالقرينة الحالية اوغيرها (انه) فرد وجزئي من (كلام
حذف فيه المسند اليه) لاقتضاء المعلومية ووجود القرينة حذفه لثلا يلزم العبث
نظراً الى الظاهر ، على ما يأتي في بحث حذف المسند اليه انشاء الله تعالى :
(وظاهر ان تلك الأحوال) اي التأكيد في المثال الأول وذكر المسند اليه
في المثال الثاني وحذفه في المثال الثالث (هي التي بها يتحقق هذا الكلام)
اي كل واحد من الامثلة الثلاثة (لما هو مقتضى الحال في التحقيق - فافهم)
وتأمل جيداً .

(فائدة) قال في الكافية : وقد يحذف المبتدأ لقيام قرينة ، كقول
المستهمل « الهلال والله » ، وقال الشارح : اي « هذا الهلال والله » بالقرينة
الحالية ، وليس من باب حذف الخبر بتقدير « الهلال هذا » ، لأن مقصود
المستهمل تعيين شيء بالاشارة والحكم عليه بالهلالية ليتوجه اليه الناظرون
ويروه كما يراه ، وانما اتى بالقسم جرياً على عادة المستهلين غالباً ولثلا
يتوهم نصب الهلال عند الوقف انتهى .

(و) ان قلت : ان تعريف علم المعاني لا يشمل باب الاسناد ، لأنه ليس
بلفظ بل هو امر معنوي ، حاصله ان التعريف ليس بجامع .

قلنا : ان (احوال الاسناد ايضاً من احوال اللفظ العربي باعتبار ان
كون) اسناد (الجملة مؤكدة او غير مؤكدة اعتباراً راجع اليها) اي الى
الجملة ، وهي لفظ .

(و) ليعلم ان (تخصيص اللفظ) في التعريف (بالعربي مجرد اصطلاح)

اى من قبيل توضيح الواضحات جرياً على الاصطلاح (لأن هذه الصناعة)
اى علم المعانى (انما وضعت لمعرفة احوال اللفظ العربى لا غير) فلا موجب
الى تخصيص اللفظ بالعربى الا كونه جرياً على الاصطلاح ، ومعنى كونه
جرياً على الاصطلاح انهم توافقوا على ان يبحثوا عن احوال اللفظ العربى
لا غير ، وذلك لان المقصود الأهم والغرض الاقصى من تدوينهم هذا العلم
انما هو معرفة اسرار القرآن . واعجازه وهو عربى ، وكون هذا العلم دون
لذلك لا ينافى جريانه وتنزيل قواعده في كل لغة على قواعد تلك
اللغة . لأن في كل لغة تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس ونحوها ،
وكذلك البيان والبديع كما يظهر لامتأمل في التنبيه الاتى .

(تنبيه) لا يذهب غايك انه لا يلزم من حصر وضع هذه الصناعة
لمعرفة احوال اللفظ العربى انحصار الفصاحة والبلاغة فيه ، وقد اشار
الى عدم انحصارهما فيه في المثل السائر في مسألة تتعلق بالفصل الثامن ،
وهذا نصه : هل اخذ علم البيان من ضروب الفصاحة والبلاغة بالاستقراء
من اشعار العرب ام بالنظر وقضية العقل ؟

الجواب عن ذلك انا نقول : لم يؤخذ علم البيان بالاستقراء ، فان
العرب الذين ألفوا الشعر والخطب لا يخلو امرهم من حالين : إما
انهم ابتدعوا ما اتوا به من ضروب للفصاحة والبلاغة بالنظر وقضية العقل ،
او اخذوه بالاستقراء ممن كان قبلهم . فان كانوا ابتدعوه عند وقوفهم
على اسرار اللغة ومعرفة حبيدها من رديتها وحسنها من قبيحها فكذلك
هو الذى اذهب اليه ، وان كانوا اخذوه بالاستقراء ممن كان قبلهم فهذا
ينطلس الى اول من ابتدعه ولم يستقرئه ، فان كل لغة من اللغات
لا تخلو من وصفى الفصاحة والبلاغة المختصين بالألفاظ والمعانى ، الا ان

للغة العربية مزية على غيرها لما فيها من التوسعات التي لا توجد في لغة أخرى سواها - انتهى .

واعلم انه لما كان من المسلمات عند القوم انه لا بد في العدول عن تعريف الى آخر من سبب مقتضى لذلك اشار الشارح الى السبب المقتضي لعدول المصنف عن تعريف صاحب المفتاح (و) قال : (انما عدل) المصنف (عن تعريف صاحب المفتاح فلم المعاني بأنه تتبع) اي تتطلب (خواص تراكييب الكلام في) مقام (الافادة) اي الخواص والمزايا والأحوال التي يراعيها البلغاء في تراكييب الكلام في مقام افادتهم اصل المعنى المراد مصحوباً باعتبار المناسبات الذي يقتضيه المقام . كالأكيد الذي يقتضيه مقام الانكار او النريد وغير ذلك من الأحوال التي بها يطابق اللفظ ، اي الكلام لمقتضى الحال - (وما ينصل) اي يلحق (بها) اي بالخواص (من الاستحسان) والقبول المذكورين فيما تقدم في قوله « وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب » (وغيره) اي غير الاستحسان ، اي الاستمجان ، اي الانحطاط المذكور هناك في قوله « وانحطاطه بعد ما » .

قال بعض المحققين : اورد عليه بأن قوله (اي الصكاكى) وغيره مبهم ، فلا يجوز استعماله في الحمد وجوابه : انه مبهم اللفظ علم بقرينة ذكر الاستحسان ان المراد الاستمجان .

ثم اورد عليه : ان غيره محمول على الخواص المستهجنة ، وهي لا تلحق بتراكييب البلغاء والحمد دال على انها تلحقها .

واجيب عنه : بأن الاستمجان قد يلحق تراكييب البلغاء ، وانه امر نفسى فقد يكون التراكييب مستحسنًا مستهجنًا باعتبارين ، وبأن الاستمجان

وان لم يلحق البليغ فبواسطة الاستحسان يعرف مقابله ، وهو الاستهجان . انتهى .

(ليحترز) المتتبع (بالوقوف) اى بالاطلاع (عليها) اى على
الخواص وما يتصل بها (عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضى
الجمال ذكره) .

قال بعضهم : قد يعرف الشيء باحدى العلل الأربعة : اما بالعلة المادية
كما يقال « الكوز اناء خزفي » او الصورية كقولنا « الكوز اناء مشككة كذا »
او الفاعلية كقولنا « الكوز اناء يصنعه الخزاف » والغائية كقولنا « الكوز اناء يشرب
فيه الماء » . والأحسن في ذلك ما اشير فيها الى علة الأربع ، وهذا السكاكي
للمعاني مشتمل على الأربع ، لأن المتتبع - وهو المعرفة - اشارة الى
الفاعلية ، اعنى العارف ، اى المتتبع ، وخواص تراكييب الكلام اشارة
الى المادية ، وفي الافادة اشارة الى الصورية ، وليحترز اشارة الى الغائية
انتهى .

وانما عدل المصنف من هذا التعريف - وقد نقلناه بتمامه عند تعريف
البلاغة في الكلام فراجع - (لوجهين : الأول ان المتتبع ليس بعلم ولا
صادق عليه) اى على العلم ، فان العلم من مقولة الاتعمال لأنه انفعال
النفس ، والمتتبع من مقولة الفعل ، والمقولتان متباينتان فهو مباين للعلم
(فلا يصح تعريف شيء من العلوم به) لما ثبت في محله من انه يشترط
في المعرفة ان يكون مساوياً واجلي ، فلا يصح التعريف بالمباين والأعم
والأخص والمساوى معرفة (الثانى) من الوجهين (انه) اى السكاكي
(فسر التراكييب) الذى هو من اجزاء المعرفة بالكسر (بتراكييب
البلاغة ، حيث قال « واعني بتراكييب الكلام التراكييب العادرة عن

له فضل تمييز ومعرفة ، وهي (اى التراكيب الصادرة - الخ ،) تراكيب
البلاء ، ولاخفاء في ان معرفة البليغ من حيث هو بليغ متوقفة على
معرفة البلاغة (اذ كل مشتق يتوقف معرفته على معرفة مبدأ اشتقاقه ،
ففى الحقيقة معرفة التراكيب الواقع في تعريف علم المعانى متوقفة
على معرفة البلاغة (وقد عرفها) اى البلاغة (في كتابه) اى المفتاح
(بقوله : البلاغة هى بلوغ المتكلم في تأدية المعانى حداً له اختصاص
بنوعية خواص التراكيب) اى الاعتبار المناسبة للحال والمقام كالتأكيد
والتقديم ونحوهما (حقها وايراد انواع التشبيه والمجاز والكناية على
وجهها ، فان اراد بالتراكيب) الواقع (في تعريف البلاغة تراكيب
البلاء) الواقع في تعريف علم المعانى (وهو الظاهر فقد جاء الدور)
اذ حاصل التعريفين حينئذ توقف معرفة التراكيب في التعريف الأول على
البلاغة ، وتوقف معرفة البلاغة في التعريف الثانى على التراكيب ، وهذا
دور واضح ، وسيجىء انه ارداً التعريفات (وان اراد) بالتراكيب الواقع
في تعريف البلاغة (غيرها) اى غير تراكيب البلاء الواقع في تعريف
علم المعانى (فلم يبينه) اى لم يبين المراد من التراكيب الذى هو
غير تراكيب البلاء فهو مبهم ، فلا يجوز استعماله في التعريف ، ويجىء
ايضاً انه ارداً من بعض التعاريف :

(واجيب عن) الوجه (الأول : بأنه) اى السكاكى (اراد بالتتابع
المعرفة) المسببة عن التتابع اللازمة له (كما صرح به في كتابه) في
آخر القسم الثالث ، وهذا نصه : واذا قد تحققت ان علم المعانى والبيان
هو معرفة خواص تراكيب الكلام ومعرفة سياغات المعانى ليتوصل
بها الى توفية الكلام حقها بحسب ماينمى به قوة ذكائك - انتهى .

فيكون مجازاً حيث يكون (اطلاقاً للملزوم على اللازم) والسبب على المسبب ، كاطلاق النار على الحرارة والغيث على النبات في قولهم «رعينا الغيث» ، والما تسامح في ذلك الاطلاق (تنبيهاً على انه) اى علم المعانى (معرفة حاصلة من تتبع تراكييب البلغاء ، حتى ان معرفة العرب ذلك بحسب السليقة لا يسمى علم المعانى) لأنهم جيلوا على التكلم بالكلام البليغ من غير احتياج الى تتبع واستقراء وتفكر وتدقيق . (وتعريفات الادباء) بل كافة العلماء حتى المنطقيين الذين هم الأصل والاساس لامثال هذا المبحث (مشحونة بالمجاز) والمسامحة ، اذا كان فيه فائدة واشارة الى غرض صحيح كما في المقام .

قال عشى التهذيب في بحث الاستقراء : ان في تعريف المصنف الاستقراء بالنصح والتتبع تسامح ظاهر ، فان هذا التتبع ليس معلوماً تصديقاً موثقاً الى مجهول تصديقي ، فلا يندرج تحت الحجة . وكأن الباءت على هذه المسامحة هو الاشارة الى ان تسمية هذا القسم من الحجة بالاستقراء ليس على سبيل الارتجال بل على سبيل النقل - انتهى . واشاء الى غرض آخر في تعريف التمثيل فراجع .

(و) الجواب (عن الوجه الثاني) : اما اولاً فيمنع كون قوله «وهي تراكييب البلغاء» جزء من تفسير التراكييب الواقع في تعريف علم المعانى حتى يجيء الدور ، بل هو كلام مستقل مبین الحقيقة الأمر وواقعه ، حيث ان المراد بالتراكييب في الحقيقة والواقع هو تراكييب البلغاء ، والتفسير - اى تفسير التراكييب - انما تم بقوله : التراكييب الصادرة من له فضل تميز ومعرفة ، فلا يتوقف معرفة التراكييب على معرفة البلغاء المتوقعة على معرفة البلاغة فلا دور ، وهذا نظير ما اشار

اليه معنى التهذيب فيه اوائله بقولت : يؤقتنا يطلق الفاضل والحق على نفس المطابقة والمطابقة ايضاً - فراجع تقدم - .
 واما ثانياً فنقول : (بعد تسليم دلالة كلام الشكاكي) معنى قوله « يعي تراكيب البلغاء » (على انه) تلمذة تفسير التراكيب واتمه (فهم التراكيب بتراكيب البلغاء) فأجيب حيثئذ (بأن المراد بها) اي بالتراكيب الواقعة في تعريف علم المعاني (تراكيب البلغاء الموصوفين بالبلاغة ، و) لا دور حيثئذ ايضاً ، اذ (معرفتهم) اي البلغاء (لا تتوقف على معرفة البلاغة بالمعنى) الاصطلاحي (المذكور) في تعريفها (إذ يجوز) اي يمكن لطالب علم المعاني (ان يعرف بحسب عرف الناس) والاشتهار عندهم (ان امرأ القيس مثلاً بليغ فيتتبع خواص تراكيبه من غير ان يتصور) اي يعرف ذلك الطالب (المعنى) الاصطلاحي المذكور للبلاغة (كما يمكن) ويجوز (لكل احد من العوام ان يعرف فقهاء البلد ، فيتتبع اقوالهم) بالسماع منهم او بمراجعة كتبهم او ناقلهم اقوالهم (من غير ان) يتصور و (يعرف) ذلك العامي (ان الفقه) في الاصطلاح (علم بالأحكام الشرعية الفرعية مكتسب من ادلتها التفصيلية ، وهو ظاهر) .

الى هنا كان الكلام في الوجهين الموجهين لعدول المصنف عن تعريف صاحب المفتاح ، وفي الجواب عنهما مع تسليم المصنف والمجيب ان المراد بالتراكيب في تعريف البلاغة هو تراكيب البلغاء لا تراكيب كلام نفس المنكلم البالغ حداً له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها . ولما كان هذا التسليم باطلاً عند الشارح قال : (واقول : لا يفهم من قوله) في تعريف البلاغة (« توفية خواص التراكيب حقها » الا

ان يكون ذلك المتكلم (البالغ ذلك الحد) بحيث يورد كل تركيب له (لا للبلغاء) (في المورد الذي يليق به) اى بالتركيب الذى له لا للبلغاء (و) في (المقام الذى يناسبه بأن يستعمل) ذلك المتكلم كلامه المؤكد (مثلاً) نحو (ان زيدا قائم) يستعمل كلامه هذا (فيما اذا كان المخاطب) اى مخاطب ذلك المتكلم (شاكاً او منكراً ، و) يستعمل كلامه المؤكد بالقسم واللام نحو (والله انه لقائم فيما اذا كان) مخاطبه (مصرأ) على انكاره . بحيث لا يرتدع عن انكاره الا بتأكيد الكلام تأكيداً قوياً ، وهو القسم بالله جل جلاله (و) يستعمل كلامه الذى فيه تقديم ماحقه التأخير الذى ينبغي المحصر نحو (زيدا ضربت فيما اذا كان) المخاطب (حاكماً حكماً معروباً بصواب وخطأ) وهو يريد رد المخاطب الى الصواب ، على تفصيل يجيء بيانه في باب التصر .

(لأن خاصية « ان زيدا قائم » ان يكون لغنى شك اورد انكار) وخاصية « والله انه لقائم » رد الانكار مع اصرار فيه (وخاصية « زيدا ضربت » ان يكون المحصر وتخصيص - الى غير ذلك) من الخواص والاعتبارات المناسبة التى بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال (فتوفيقها) اى الخواص (حقها ان يورد) المتكلم (التركيب) اى تركيب نفسه لا تركيب البلقاء (في مورد و فيما) اى في مقام (هو) اى التركيب له (اى للمقام .

(وهذا) اى ايراد التركيب في مورد . وفيما هو له (بعينه معنى تطبيق الكلام لمقتضى الحال ، فمعنى توفيق خواص التركيب حقها ان يورد) المتكلم (كل كلام) له (موافقاً لمقتضى الحال ، فالمراد بالتركيب

في تعريف البلاغة تراكيب ذلك المتكلم (نفسه لا تراكيب البلاغ حتى
يجيء الدور) (كما يفصح عن ذلك) اى عن ان المراد بالتراكيب في
تعريف البلاغة تراكيب ذلك المتكلم (قوله « في تأدية المعاني » وكذا)
المراد في (قوله « وإيراد انواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها » ،
اذ لا معنى له) اى لقوله هذا (الا ان يكون ذلك المتكلم بحيث يورد
كل تشبيه ومجاز وكناية كما ينبغي وعلى ما هو حق ، وليس المعنى)
اى معنى قوله هذا (على انه يورد تشبيهات البلاغ ومجازاتهم) وكناياتهم
(على وجهها) .

(وهذا) اى الذى قاله المشرح من « اقول لا يفهم » الى هنا
وحاصله ان المراد بالتراكيب في تعريف البلاغة تراكيب المتكلم نفسه
لا تراكيب البلاغ (في غاية الحسن ونهاية اللطافة) اذ لا دور فيه ولا
ايهام ، مع كون واقع المعنى ذلك .

(والعجب من المصنف وغيره) اى المجيب كيف خفى عليهم هذا
المعنى الحسن اللطيف الصحيح المطابق للواقع (مع وضوحه ، وكيف
ظنوا بالسكاكى) وهو امام فن المعاني والبيان (انه اخذ في تعريف
بلاغة المتكلم تراكيب البلاغ فعرف الشيء بنفسه) وهو دور والدور
من اردأ انواع التعريف ، او انه استعمل في التعريف لفظاً غير ظاهر
الدلالة ، وهو كما يجيء خلل لفظى في التعريف (ومفاسد قلة التأمل
مما يضيق عن الاحاطة بها نطاق البيان) .

قال في شرح المطالع : قد اعتبر في المعرف شرائط اربعة فيختل
التعريف باختلال ايها كان ، وذلك بأن لا يساوى المعرف بل يكون
اعم فلا يكون مانعاً ، او اخص فلا يكون جامعاً ، او يساويه في المعرفة

والجمالة كتعريف احد المتضايقين بالآخر ، او يعرف بالأخفى . كما يقال « النار استقرت » او بنفسه كما يقال « الحركة نقطة » ، « الانسان حيوان بشري » (او بما لا يعرف الا به) اما مرتبة واحدة وهو دور مصرح كتعريف الشمس بكوكب النهار والنهار يزمان كون الشمس فوق الأفق ، او بمراتب فهو دور مضمّر كتعريف الاثنين بالزوج الأول والزوج بالعدد المنتقم بمتساويين والمتساويين بالشئين للذين لا يفصل احدهما على الآخر والشئين الاثنين .

وكل واحد منها اردأ مما قبله ، فتعريف الشئ بغير المساوى ودى على ما ذكروه ، وبالمساوى في المعرفة اردأ لأنه لا يفيد المطلوب ، والاول يفيد تصويره بوجه ما ، وبالأخفى اردأ لكونه ابعد عن الافادة ، وبنفسه اردأ منه لجواز أن يصير اوضح في بعض لبعض فيفيد تعريفاً بخلافه ، والدور المصرح اردأ منه لاشتماله على التعريف بنفسه وزيادة ، والدور المضمّر اردأ منه لانه مشتمل على المصرح وزيادة .

هذا كله من جهة المعنى ، واما الخلل من جهة اللفظ فانما يتصور اذا حارل الشخص التعريف لغيره ، وذلك باستعمال الفاظ غريبة وحشية او مجازية او مشتركة من غير قرينة ، وبالجملة ما لا يكون ظاهر الدلالة على المراد بالنسبة الى السامع . انتهى . فليكن هذا على ذكر منك يفيدك في كل تعريف سيما في تعريفات هذا الكتاب ، والله الموفق والمعين .

(ثم الأوضح في تعريف علم المعاني انه « علم يعرف به كيفية تطبيق الكلام العربي لمعنى الحال ») .

والأحسن من الكل ما قاله ابن خلدون في علم الادب في مقدمة كتابه ، وهذا نصه : هذا العلم لاموضوع له ينظر في اثبات عوارضه

او نفيا ، وانما المقصود منه عند اهل اللسان ثمرته ، وهي الاجادة في فنى المنظوم والمنثور على اساليب العرب ومناحيهم ، فيجمعون لذلك من كلام العرب ما عساه تحصل بالملكة من شعر عال الطبقة وسجع متساو في الاجادة ومساائل من اللغة والنحو مبثوثة اثناء ذلك متفرقة يستقرى منها الناظر في الغالب معظم قوانين العربية ، مع ذكر بعض ايام العرب يفهم به ما يقع في اشعارهم منها .

ثم قال في ان اللغة ملكة ما هذا نصه : اعلم ان اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة ، اذ هي ملكات في اللسان المعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة او نقصانها ، وليس ذلك بالنظر الى المفردات وانما هو بالنظر الى التراكيب ، فاذا حصلت الملكة النامة في تركيب الالفاظ المفردة للتمييز بها عن المعاني المقصودة ومراعاة التأليف الذى يطبق الكلام على مقتضى الحال ، بلغ المتكلم حينئذ الغاية من افادة التكلم مقصوده للسامع ، وهذا هو معنى البلاغة . انتهى .

(وينحصر المقصود من علم المعاني في ثمانية ابواب انحصر الكل في اجزائه) كانحصر للبيت في الجدران والباب والسقف ، وكانحصر المدرسة على الحجرات (لا) انحصار (الكلى في جزئياته) كانحصار الحيوان في الانسان والفرس والحصان وسائر انواعه ، وكانحصار الانسان في زيد وعمر وبيكر وسائر افراده (والا) اى وان لم يكن من انحصار الكل في اجزائه بل من انحصار الكلى في جزئياته (لصدق علم المعاني على كل باب) من ابوابه الثمانية ، وليس كذلك ، لأن كل باب من الأبواب الثمانية بعض المقصود من علم المعاني ، لأن المقصود منه جميع المسائل المذكورة في الابواب الثمانية ، ومن هنا قالوا : ان الفرق

بين الكلى والكل ان الكلى يحمل على الجزئى والكل لا يعمل على الجزء ،
فيقال « الانسان حيوان » و « زيد انسان » ولا يقال « السقف بيت »
ولا « الحجرة مدرسة » .

(تنبيه) قول الشارح المقصود ببدل من الضمير المستتر في « ينحصر »
العائد على علم المعانى ، لانه الفاعل حتى يشكل على المصنف بأنهم
قالوا - كما في السيوطي - لا يحذف الفاعل اصلا ، وانما زاده الشارح
لاخراج التعريف وبيان الانحصار والتنبيه الآتى ، فانها من العلم وليست
من المقصود منه ، واعادة الضمير في ينحصر الى علم المعانى تدل على
ان علم المعانى هو نفس القواعد والمسائل المذكورة في الأبواب الثمانية ،
والى ما نبهنا اشار بقوله : (وظاهر هذا الكلام يشمر بأن العلم عبارة
عن نفس القواعد) والمسائل المذكورة في الأبواب الثمانية (على ما مر)
أنفا من قوله : ويجوز ان يريد بالعلم نفس الأصول والقواعد .

(و) حيثئذ (تعريف العلم وبيان الانحصار والتنبيه الآتى خارجة
عن المقصود) وان كان كل واحد من هذه الأمور الثلاثة داخلا في
العلم ، لتعلق هذه الأمور الثلاثة بعلم المعانى بحيث يعد منه وتدون معه ،
لكنها ليست من المقصود بالذات ، لأن المقصود بالذات من كل علم
انما هو القواعد والمسائل المذكورة في ابوابه ، او الملكة التى تحصل
من مزاوله تلك القواعد والمسائل اوسائر ما ذكر من الاحتمالات
الخمسة المتقدمة في اوائل الفن (الأول) من الابواب الثمانية (احوال
الاسناد الخبرى ، والثانى احوال المسند اليه ، الثالث احوال المسند ،
الرابع احوال متعلقات الفعل) وشبهه (الخامس القصر) انما لم يقل
احوال القصر وكذا ما بعده لأنها في نفسها احوال كما يشير اليه

عن قريب ، فلو عبر بالأحوال لرم إضافة الشيء الى نفسه ، وهي ممنوعة
الا بتأويل اذا ورد كما قال ابن مالك :

ولا يضاف اسم لما به اتحد معنى واول موهما اذا ورد
والتأويل تكلف زائد غير محتاج اليه . فتأمل .

(السادس الانشاء . السابع الفصل والوصل ، الثامن الإيجاز والاطناب
والمساواة) وانما عطف هنا وفيما قبله بالواو المفيدة للجمع اشارة
الى انه باب واحد .

(و) لما ادعي في المقام الانحصار والانعصار لابد فيه من وجه
قال : (انما انحصر فيها) اي في الأبواب الثمانية (لأن الكلام إما
خبر ا. انشاء) ولا ثالث لهما .

قال الغزالي في معيار العلم في فن المنطق : اعلم ان المعاني اذا
ركبت حصل منها اصناف كالاستفهام والاتماس والتنمى والترجى والتعجب
والخبر ، وغرضنا من جملة ذلك الصف الأخير وهو الخبر ، لأن مطلبنا
البراهين المرشدة الى العلوم ، وهي نوع من القياس المركب من المقدمات
التي كل مقدمة منها خبر واحد يسمى قضية ، والخبر هو الذي يقال
لقائله انه صادق او كاذب فيه بالذات لا بالعرض وبه يحصل الاحتراز
عن سائر الأقسام . اذ المستفهم عما يعلمه قد يقال له لا تكذب ، فانه
يعرض به الى التباس الأمر عليه ، وكذلك من يقول « يا زيد » ويريد
غيره ، لأنه يعتقد ان زيدا في الدار ، فاذا قيل له لا تكذب لم يكن ذلك
تكديبا في النداء بل في خبر اندمج تحت النداء ضمناً - انتهى . وليكن
هذا على ذكر منك لأنه يفيدك في التنبيه الآتي ايضاً .

وانما انحصر الكلام في الخبر والانشاء (لأنه) اي الكلام ، وقوله

(لاهيالة) مصدر ميمي بمعنى التحول والانتقال ، وهو اسم لا التبرئة .
وخبرها محذوف ، والجملة معترضة بين اسم ان وهو الضمير وخبرها .
وهو (يشتمل) وفائدة الاعتراض . كما يأتي في بحث الاطناب . قد يكون
تأكيد ما وقع فيه (على نسبة تامة) يصح السكوت عليها ، فخرجت النسبة
النافسة التقييدية نحو « غلام زيد » والتوصيفية نحو « الرجل العادل »
(بين الطرفين) اى طرفي الكلام . اى المسند اليه والمسند (قائمة بنفس
المتكلم) اى بذنه ، وهذا اشارة الى ان النسبة المفهومة من كلام
المتكلم حاصلة في ذهنه . فالنسبة الكلامية والذهنية متحدان ذاتا متغايران
اعتباراً ، فمن حيث دلالة الكلام عليها يقال لها « نسبة كلامية » ،
ومن حيث حصولها في ذهنه وكونها صورة حاصلة فيه يقال لها
« نسبة ذهنية » ، فعليه يشمل الكواذب ايضاً ولو محمداً ، لأن المتكلم
الكاذب يتصورها في ذهنه .

ولا يذهب عليك ان اشتمال الكلام على النسبة من اشتمال الكل
على الجزء ، وذلك ظاهر .

(وتفسيرها) اى النسبة (بوقوع النسبة ولا وقوعها) اى الحكم
بوقوعها او لا وقوعها (او ايقاع النسبة) اى ايقاع نسبة المسند الى
المسند اليه ، اى ادراك تلك النسبة (واتزاعها) اى سلب تلك النسبة
(خطأ في هذا المقام) اى في مقام تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء
(لأنه) اى التفسير بأحد هذين المعنيين (لا يشتمل النسبة الانشائية)
لأن النسبة الانشائية ليست من احد المعنيين . لأنها تحصل من اللفظ
واللفظ موجد لها ، ومن هنا قالوا « الانشاء ايجاز ما لم يجد » .
وبعبارة اخرى : المقصود من الانشاء احداث مدلوله ، وهو في

« اضرب » مثلاً طلب الضرب ، وفي « انكحت » علاقة الزوجية وهكذا .
والمقصود بالخبر حكاية معنى حاصل في الخارج بسبب من الأسباب غير
اللفظ (فلا يصح التقسيم) اى تقسيم الكلام باعتبار النسبة الى الخبر
والانشاء ، وانما لم يصح التقسيم حينئذ لانعدام النسبة بالمعنيين المذكورين
في الانشاء .

والحاصل ان النسبة الانشائية ليست فيها الوقوع واللاقوع - اى
الحكم بثبوت المسند للمسند اليه والحكم بعدمه - ولا الايقاع والاتزاع
اى الاعتقاد وعدمه ، اى ادراك ان النسبة مطابقة للواقع وادراك انها
غير مطابقة ، لأن هذا لا يتأتى الا في النسبة الخبرية ، اذ فيها يمكن
حكاية معنى حاصل في الخارج بسبب غير اللفظ ، واما النسبة الانشائية
فلا سبب ولا محصل له الا نفس اللفظ . اى الكلام الانشاء (بل) المراد
من (النسبة هنا هو تعلق احد جزئى الكلام بالآخر بحيث يصح
السكوت عليه ، سواء كان ايجاباً) نحو « زيد قام وعمر قعد » (اوسلباً)
نحو « ما قام زيد » (او غيرهما) اى غير الايجاب والسلب (بما في
الانشائيات) نحو « هل قام زيد » و « انكحت » ونحوهما ، وهذا
المعنى من النسبة موجود في كل كلام خبرياً كان او انشائياً . فيصح
التقسيم .

هذا ما يقتضيه ظاهر العبارة من الشرح بطريق الاجمال ، وان اردت
التفصيل بحيث تطلع على حقيقة الحال بحيث يرتفع من المقام الابهام
والاجمال فاستمع لما ينلى عليك من الأقوال والتوفيق من الله العزيز
المتعال :

قال في شرح المطالع : ان القضية لا تحصل في العقل الا اذا حصلت

اربعة اشياء : مفهوم الموضوع كزيد ، ومفهوم المحمول كالكتاب ، ولا شك انه من حيث المفهوم يمكن النسبة الى امور كثيرة ، فلا بد من تعقل نسبة ثبوتية بينه وبين زيد ، والرابع وقوع تلك النسبة او لا وقوعها ، فما لم يحصل في العقل ان تلك النسبة واقعة او ليست بواقعة لم تحصل ماهية القضية ، ولو تصور مفهوم الموضوع والمحمول ولم تصور النسبة بينهما امتنع تحقق الحكم ، فلا تحصل ماهية القضية ايضاً ، وان كان وبما (يحصل النسبة بدون الحكم) كما للمشككين والمتوهمين ، فكل من الامور الاربعة اذا ارتفعت ارتفعت ماهية القضية لاجودها فقط ، فهي اجزاء لها لكنها في القضية السالبة خمسة ، اذ اللاوقوع عند التفصيل شيان (الوقوع ورفعه) فالنسبة التي هي جزء القضية هي التي ورد عليها الايجاب والسلب ، ثم اذا حصل الحكم حدث لزيد مثلاً صفة - اعنى انه موضوع - وللكتاب صفة اخرى وهي انه محمول ، فالموضوعية والمحمولية انما يتحققان بعد تحقق الحكم ، اذ لا معنى للموضوع الا كونه محكوماً عليه ولا معنى للمحمول الا كونه محكوماً به ، وما لم يتحقق الحكم لم يصر احدهما محكوماً عليه والاخر محكوماً به ، فكل من النسبتين ليس بمنقدم على الحكم والنسبة التي هي جزء القضية متقدم عليه ، فلا يكون احدهما نسبة هي جزء القضية .

نعم اذا تحقق الحكم يعرض لتلك النسبة انما نسبة المحمول الى الموضوع ، فان النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب هي نسبة الكتاب الى زيد لا نسبة زيد الى الكتاب ، ولذلك قيل ان الجهة عارضة لها ، لا بمعنى ان الجهة عارضة للمحمولية بل لما صدقت هي عليها وتحققت قبلها بمرتبتين ، فحقق هذا الموضع على هذا النسق وامح عن لوح ذهنك

ما يقولون ويزخرفون ، فلا شبهة بعد شروق الحق المبين - انتهى .
فظهر من هذا الكلام ان مقام تفسير النسبة بالوقوع واللاوقوع انما هو تعداد اجزاء القضية والكلام ، وظهر ايضاً انهما الجزء الرابع والآخر للكلام والقضية ، فاحفظ هذا وكن من الشاكرين .

واما مقام الايقاع والانتزاع فقال بهض ارباب الحواشي في المسألة الثلاثين من الشوارق على قول الشارح « ولما كان الحكم هو ايقاع الذهن نسبة بين الشيئين ، الخ ، ما هذا نصه : اعلم ان الحكم الذى هو الايقاع انما هو العلم المنهصل بالاذعان تحصل الجنس بفصله ، وهو المستعمل عند تقسيم العلم الى التصور والتصديق ، والحكم الذى هو الحكاية من النسبة الخارجية هو النسبة المتعلقة بالاذعان بالفعل المسماة بالنسبة الحكمية ، والحكم بهذا المعنى هو المستعمل عندهم في مباحث القضايا ، وهو الذى يسمونه صورة القضية ، ومن اجل اخذ تعلق الاذعان بالنسبة في مفهومه بالفعل قالوا بأن المقدم والتالى في القضية الشرطية قضيتان بالقوة لا بالفعل لعدم صورة القضية فيها . انتهى .

واما النسبة بالمعنى الذى فسرهما التفتازانى انى به - اعنى نسبة تامة بين الطرفين قائمة بنفس المتكلم - فهو الذى اشار اليه في شرح المطالع في بحث دلالة اللفظ ، وهذا نصه : ان اللفظ المركب كما انه مشتمل على اجزاء مادية كلفظ الانسان والكاتب في قولنا « الانسان كاتب » ، وجزءه صوري وهو الهيئة الحاصلة من تأليف احدهما بالآخر ، كذلك معناه مشتمل على اجزاء مادية كمعنى الانسان ومعنى الكاتب وجزءه صوري وهو نسبة احدهما الى الآخر ، فكما ان اجزاء المادية اللفظية

موضوعه بأزاء المادية المعنوية كذلك الهيئة التركيبية اللفظية موضوعه بأزاء الهيئة التركيبية الحنوية، غاية ما في الباب أنها ليست موضوعه بالشخص لكنها موضوعه بالنوع ، ولذلك تختلف هيئات التراكيب بحسب اختلاف اللفظ . انتهى .

فظهر ان المراد بالنسبة ههنا هو الهيئة التركيبية ، أى نسبة احدهما الى الآخر ، وهذه النسبة امر معنوي قائم بنفس المتكلم ، واذا قال « بل النسبة ههنا هو تعلق احد جزئى الكلام بالآخر بحيث يصح السكوت عليه سواء كان ايجاباً او سلباً او غيرهما مما في الانشائيات والانشاء » كما في شرح المطالع ، إما ان يدل على طلب الفعل دلالة اولية - أى اولاً وبالذات - اولاً ، فان دل وكان مع الاستعلاء فهو امر ان كان الفعل المطلوب غير كف ونهى ان كان كفاً ، والا فهو مع التصادي التماس ، ومع الخضوع سؤال ودعاء . وانما قيد الدلالة بالأولية لانه يخرج الأخبار الدالة على طلب الفعل ، فان قولنا اطلب منك الفعل ، لا يدل ، الذات على طلب الفعل بل على الاخبار بطلب الفعل والاخبار بطلب الفعل يدل على طلب الفعل . فدلالته على طلب الفعل بواسطة الاخبار به لا بالذات . وان لم يدل على طلب الفعل دلالة اولية فهو التنبيه ، ويندرج فيه التمنى والترجى والقسم والنداء والاستفهام والتعجب ، والأناط التي تستعمل في العقود والايقاعات وافعال المدح والذم وصيغ التعجب وافعال المقاربة ، على تأمل في بعضها ، وسيأتى لذلك مزيد توضيح في اول بحث الانشاء . ان ساعدنا توفيق من الله تعالى لشرح ذلك .

(فالكلام ان كان لنسبته خارج) أى نسبة خارجية حاصلة في

الواقع ونفس الأمر ، مع قطع النظر عما يفهم من الكلام ، كما في نحو « زيد قائم » ، فإن ثبوت القيام لزيد يقال له نسبة كلامية باعتبار فهمه من الكلام ، وذمنية باعتبار حصوله وارتسامه في الذهن ، وخارجية باعتبار الحصول في الواقع ونفس الأمر ، وسيأتى معنى نفس الأمر عن قريب ، فالخارجية لا بد منها ، سواء كان هناك الآخرين أم لا ، أى سواء كان هناك كلامية تحكمها أم لا ، وسواء ارتسم في ذهن أحد أم لا ، لأنه لا بد في الواقع ونفس الأمر أن يكون زيد قائماً أو غير قائم ، وإنما سميت خارجية لوقوعها في الخارج ونفس الأمر .

(في أحد الأزمنة الثلاثة) أى الماضي والحال والمستقبل ، فالمعتبر ثبوت النسبة الخارجية في أحد هذه الأزمنة الثلاثة على حسب اعتبار النسبة الكلامية ، فإن كانت ماضوية اعتبر ثبوت الخارجية في الماضي ، وإن كانت حالية اعتبر ثبوتها في الحال ، وإن كانت استقبالية اعتبر ثبوتها في المستقبل .

والحاصل أن النسبة الخارجية تعتبر بحسب اعتبار النسبة الكلامية (أى تكون بين الطرفين) أى المسند اليه والمسند (في الخارج نسبة ثبوتية) كقولنا « محمد خاتم النبيين » (أو سلبية) كقولنا « إن الله لا يظلم أحداً » (تطابقه - أى تطابق تلك النسبة) الكلامية (ذلك الخارج - بأن تكونا ثبوتيتين) كالمثال الأول (أو سلبيتين) كالمثال الثاني (أو لا تطابقه بأن يكون أحدهما ثبوتياً والآخر سلبياً) سواء كانت الكلامية ثبوتية وما في الخارج سلبياً كقول النصارى « المسيح ابن الله » وكقول اليهود « عزيز بن الله » أو المكمس كقول اللاتى قلن في يوسف « ما هذا بشراً » (فنخبر ، أى فالكلام خبر ، والاى وإن لم يكن

لنسبته (أى الكلام (خارج كذلك) أى تطابقه أو لا تطابقه (فانشاء)
أى فالكلام انشاء . لأنه كما تقدم ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود ،
فليس لمعناه خارج موجود بغير لفظه حتى تطابقه النسبة الكلامية أو لا
تطابقه .

وبعبارة أخرى : إذا قلت « اضرب زيداً » فنسبته المقمومة من هذا
الكلام طلبك الضرب من المخاطب ، ولذلك ان هذا المعنى لا يحصل الا
بنفس هذا اللفظ والكلام ، ولم يقصد بهذا اللفظ والكلام حكاية معنى
آخر حاصل بغير هذا اللفظ حتى يطابقه أو لا يطابقه - فتأمل جيداً
أحتى تعرف .

(وسيزداد هذا وضوحاً في اول التنبيه) الآتى بعيد ذلك ، مع
بيان ان المراد بالوقوع واللاقوع هو الحكم وبيان ان لهما اعتباران
فانتظر .

ثبت ان الكلام إما خبر أو انشاء . ولما كان للانشاء من حيث هو
انشاء احكام خاصة جعل له باباً مستقلاً (والخبر لا بد له من مسند
ومسند اليه واسناد) فجعل لكل واحد من هذه الثلاثة ايضاً باباً مستقلاً
(والمسند قد يكون له متعلقات) كالمفاعيل الخمسة وسائر المفعولات ،
وذلك (اذا كان) المسند (فعلاً أو في معناه كالمصدر واسمي الفاعل
والمفعول والظرف ونحو ذلك) كالصفة المشبهة وصيغ المبالغة وافعل
التمثيل وما يؤل بالمشق . نحو « هذا زيد راكباً » فجعل لمتعلقات
المسند ايضاً باباً مستقلاً .

(و) لكن (هذا) أى كون الخبر لا بد له من الأمور الثلاثة المذكورة
وكون المسند له المتعلقات المتقدمة (لاجبة لتخصيصه بالخبر ، لأن

الانشاء ايضاً لابد له من ذكره (اى المسند والمسند اليه والاسناد (و) كذلك (قد يكون مسنده) اى لمسند الانشاء (ايضاً متعلقات) ضرورة ان لمسنده ايضاً معمولات كالمفاعيل الخمسة والحال ونحوها .

واجب من ذلك بأن غالب لطائف احوال هذه الأمور الاربعة المذكورة في ابوابها الاربعة انما هو في الخبر ، فخص بذكرها فيه - اى في الخبر - وما يوجد في الانشاء من الاعتبارات البرجعة لهذه الأمور الاربعة يستفاد من ذكرها في الخبر . وقد يجاب ايضاً : بأنه وإن كان الانشاء لابد له مما ذكر لكنه خص الخبر بما ذكر ، لكونه - كما يأتى في اول الباب الاول - اعظم شأنًا واعم فائدة ، لأنه هو الذى يتصور بالصور الكثيرة - اى امر ما ذكر هناك فراجع .

قال في دلائل الاعجاز : وبجلة الأمر ان الخبر وجميع الكلام معان ينشئها الانسان في نفسه ويصرفها في فكره ويناجى بها قلبه ويراجع فيها عقله ، وتوصف بأنها مقاصد واغراض ، واعظمها شأنًا الخبر ، فهو الذى يتصور بالصور الكثيرة وتقع فيه الصناعات العجيبة ، وفيه يكون في الامر الاعم المزايا التى بها يقع التفاضل في الفصاحة - انتهى .

(وكل من الاسناد) بين المسند والمسند اليه (والتعلق) بين المسند اذا كان فعلاً او في معناه وبين المتعلقات (إما بقصر) نحو « ما زيد الا قائم » ونحو « ما ضربت الا زيد » (او بغير قصر) نحو « زيد قائم » ونحو « ضربت زيدا » فجعل للقصر وادواته وطرقه باباً مستقلاً (وكل جملة قرئت بأخرى اما معطوفة عليها) اى على الاخرى ، وهذا العطف يسمى بالوصل (او غير معطوفة) وهذا يسمى بالفصل ، فجعل لهذين باباً اخر بينهما .

(والكلام البليغ إما زائد على أصل المراد لفائدة) وهذا يسمى بالاطناب (احتراز به) أى بتقييد الزائد بكونه لفائدة (عن التطويل على ما يجىء) فى أوائل الباب الثامن ، وهذا نصه : واحتراز بفائدة عن التطويل ، وهو أن يكون اللفظ زائداً على أصل المراد لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزائد متعيناً - إلى أن قال - وعن الحشو المفسد ، أى واحتراز بفائدة عن الحشو أيضاً ، وهو الزيادة لا لفائدة بحيث يكون الزائد متعيناً ، وهو قسمان لأن ذلك الزائد إما أن يكون مفسداً للمعنى أو لا يكون ، فالحشو المفسد كالندى فى قوله :

ولا فضل فيها المشجاعة والندى وسبر الفتى لو لا لقاء شعوب
وغير المفسد كقوله :

فاعلم علم اليوم والامس قبله ولكننى عن علم ما فى غد عمى
انتهى باختصار (و) لكن (لا حاجة إليه) أى إلى هذا التقييد (به) د تقييد الكلام بالبليغ ، لأن ما لا فائدة فيه لا يكون مقتضى الحال ، فالزائد لا لفائدة لا يكون بليغاً (بالتطويل والحشو بقسميه خارجان بقيد البليغ ، فلا حاجة إلى تقييد الزائد بفائدة لا خارجهما (أو غير زائد) على أصل المراد ، وهذا إما بأن لا يكون ناقصاً عنه وهو المسمى بالمساواة ، أو بأن يكون ناقصاً عنه وهو المسمى بالايجاز ، فلا بد من باب آخر يبين فيها هذه الثلاثة ، فجعل لها باباً وهو الباب الثامن .

(هذا) الذى ذكر من قوله « لأن الكلام » إلى قوله « أو غير زائد » وكان الغرض منه بيان وجه حصر علم المعانى فى الأبواب الثمانية المتقدمة (كله ظاهر) من حيث التعداد (لكن لا طائل تحته) .

قال في مجمع البحرين : هذا امر لا طائل فيه اذا لم يكن فيه غناه ومزية . وقال في المصباح : هو غير طائل اذا كان حقيراً .

فحاصل معنى العبارة ان هذا الذى ذكر في بيان وجه الحصر لا ثمرة فيه ، لأنه لا يثبت المدعى ، اذ المدعى في المقام الحصر المذكور ، وهذا لا يثبت ولا يبين وجهه (لأن جميع ما ذكر من القصر والوصل والفصل والايجاز ومقابليه) اى الاطناب والمساواة (انما هي) إما (من احوال الجملة) فقط وهو الوصل والفصل (او) من احوال المفرد فقط ، اى (المسند اليه او المسند) او متعلقات المسند ، وهذا القسم من الأحوال هو القصر ، او مشترك بينهما - اى بين الجملة والمفرد - وهذا القسم من الأحوال هو الايجاز ومقابله ، واذا كانت هذه الأمور كذلك فالمناسب للقسم الاول - اعنى الوصل والفصل - ان يذكر في الباب الاول اعنى باب الاسناد ، كالتأكيد والحقيقة والمجاز العقليين لا ان يخصهما بباب مستقل ، والمناسب للقسم الثانى ان يذكر في كل من باب المسند اليه والمسند والمتعلقات كالتقديم والتأخير والتعريف والتنكير ونحوهما لا ان يخصه بباب مستقل ، والمناسب للقسم الثالث - اعنى الايجاز ومقابليه - ان يذكر في كل من باب الاسناد والمسند اليه والمسند ، لأنه قد يتعلق بالجملة وقد يتعلق بالمفرد - اعنى المسند اليه والمسند - لا ان يخصه بباب مستقل .

وحاصل الكلام في المقام ان افراد شيء عن نظائره وجعله باهاً مستقلاً . وعدم ذكره معها يحتاج الى وجه مناسب لذلك حتى يصير دليلاً على الحصر ، ولا يكفي فيه مجرد التعداد بلا بيان وجه مناسب لذلك .

(فالذى يهمه) اى المصنف (ان يبين سبب افراد هذه الأحوال)
عن نظائرها (وجعل كل واحد منها باباً برأسه) اى باباً مستقلاً (والا)
اى وان لم يهم بيان سبب الافراد وكان التعداد المجرد كافياً في
وجه الحصر (فنقول : كل من المسند اليه والمسند مقدم او مؤخر معرف
او منكر الى غير ذلك من الأحوال) المذكورة في بابيهما وفي سائر
ابواب هذا العلم (فلم لم يجعل كل واحد من هذه الأحوال باباً على
حدة) اى مستقلاً حتي يصير الابواب ازيد من الثمانية ، فظهر ان
كلام المصنف فاسد في نظر اهل الفن لتصوره عن افادة ما يهمه .
(ومن رام) اى قصد (تقرير هذا) الحصر واثباته وبيان وجهه
(بالترديد بين النفي والاثبات) الذى يسمى بالحصر للعقلى (ففساد
كلامه اكثر) من فساد كلام المصنف (واطهر) أما الفساد لأن التردد
بين النفي والاثبات انما يصح فيما لا يحتمل غيرهما ، والمقام ليس كذلك
فاذا يحتمل ان يكون شيئاً آخر غير ما حمل له باباً مستقلاً كالنقد
والتأخير ونحوهما مما يمكن ان يجعل له ايضاً باباً مستقلاً من دون
بيان وجه مناسب لذلك ، واما الظهور فلانه يمكن ان يجاب عن الفساد
المنسوب الى كلام المصنف بأن بيان سبب الافراد ووجه الحصر كما
اشار اليه الفاضل المحشى وظيفة الشارح ، وليس على المصنف الا الاشارة
الى المسائل اجمالاً ، او يجاب بأن كلام المصنف لم يكن فاسداً بل كان
قاصراً عن اداء المقصود ، والى ذلك يشير بقوله : (فالأقرب) دون
فالسواب (ان يقال) في بيان سبب الافراد ووجه الحصر : ان (للفظ إما جملة
او مفرد ، فأحوال الجملة) مطلقاً خبرية كانت او انشائية ، ويأتى وجه
هذا الاطلاق عن قريب (هي الباب الاول الذى سموه باب الاستدلال عليه

تقييد الاسناد بالخبر لا وجه له (والمفرد إما مفعلة) أى احد وكنى الكلام (او فضلة) متعلقة بالمسند اليه او المسند (والعمدة إما مسند اليه) أى الفاعل او المبتدأ (او مسند) أى الفعل او الخبر (فجعل احوال هذه الثلاثة) أى المسند اليه والمسند والفضلة (ابواباً ثلاثة) فجعل المسند اليه باباً ثانياً ، واحوال المسند باباً ثالثاً ، واحوال المتعلقة التي هي الفضلة باباً رابعاً (ووجه افرادها ، ما اشار اليه بقوله : (تمييزاً بين الفضلة والعمدة) وبين (المسند اليه والمسند) لأن كل واحد منها يفاير الآخر . (ثم لما كان) بعض (من هذه الاحوال) الراجعة الى كل واحد من هذه الثلاثة (ماله مزيد غموض) أى خفاء (وكثرة ابهامات وتعدد طرق وهو القصر افراد) وجعل (باباً خامساً ، وكذا) بعض (من احوال الجملة ماله مزيد شرف ولهم) أى لعلماء هذا الفن (به) أى بهذا البعض من الاحوال (زيادة اهتمام) أى عزم قوى (وهو الفصل والوصل) ولذلك افراد (فجعل باباً سادساً) لشرافته وزيادة الاهتمام به (والا) أى وان لم يكن افراد وجعله باباً مستقلاً لما ذكر (فهو) كالتأكيد والحقيقة والمجاز العقليين (من احوال الجملة) فالمناسب له حينئذ ان يذكر في باب الاسناد لا ان يفرد ويجعل باباً مستقلاً . الى هنا كان الكلام في الاحوال المختصة إما بالمفرد او الجملة (ولما كان) بعض (من الاحوال لا يختص بمفرداً ولا جملة بل يجرى فيهما) أى في المفرد والجملة (وكان له) أى لهذا البعض (شيوخ وتقاريع كثيرة) وهو الايجاز ومقابليه (جعل باباً سابعاً) الأول ان يقول فيه ثامناً وفي الفصل والوصل سابعاً ، والوجه في ذلك ظاهر فتأمل . (و) كيف كان فليعلم ان (هذه) الاحوال المتقدمة (كلها احوال

يشارك فيها الخبر والانشاء ، ولما كان هذا ابحت راجعة الى الانشاء خاصة جعل الانشاء باباً ثامناً (الأول ان يقول سادساً . فتأمل . وكيف كان (فانحصر) المقصود من علم المعاني (في ثمانية ابواب) .

واما قوله (تنبيه) فهو إما خبر لمبتدأ محذوف ، اى هذا تنبيه ، او مبتدأ لخبر محذوف ، اى ههنا تنبيه ، او مقول وان لم يساعد رسم الخط والمامل فيه فمل محذوف . فتأمل .

ثم اعلم ان التنبيه في اللغة الايقاظ من النوم والايقاف على الشيء ، وفي الاصطلاح اسم لكلام مفصل لاحق اشير الى مضمونه سابقاً بطريق الاجمال ، والى هذا المعنى الاصطلاحي يرمن بقوله : (وسم هذا البحث) الآتى ، اى اعلمه (بالتنبيه) اى جملة ذا علاقة به (لانه قد سبق منه) اى من هذا البحث (ذكر ما في قوله) اى المصنف (تطابقه او لا تطابقه) لانه يدل اجمالاً على البحث الآتى في قوله « صدق الخبر مطابقته » الخ (وقد علم) فيما سبق (ان الخبر كلام يكون نسبته خارج في احد الأزمنة الثلاثة) اى الماضى والحال والمستقبل (تطابقه) اى تطابق النسبة الكلامية المفهومة منه الخارج (او لا تطابقه) .

قال بعض المحققين : ان المراد بالنسبة الكلامية ههنا ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه وانتفاؤه عنه . وهى المعبر عنها في كلامهم بالوقوع واللاوقوع تارة وبالحكم تارة اخرى ، وليس المراد به الايقاع والانتزاع ، وسيأتى في كلام الشارح - اى في قوله « بيان ذلك » الخ - ايضاً ايماء الى ذلك ، ولعل الوجه في ذلك المقصود ههنا تقسيم الكلام باعتبار نسبته الى الصادق والكاذب لا الى الخبر والانشاء كما في تعداد الابواب . فتأمل جيداً .

واما المراد من الخارج فهو في المقامين واحد ، وهو الخارج عن مدلول اللفظ وان كان في الفن ، وانما قلنا ذلك ليدخل مثل علمت وظننت وشككت ، وليس المراد بثبوته في جملة الأعيان الخارجية ، فليكن هذا على ذكر منك يفيدك متقريب .

(فالخبر على هذا) اى على قوله « وقد علم » الخ (بمعنى الكلام المخبر به كما) هو بهذا المعنى (في قولهم « الخبر هو الكلام المحتمل للصدق والكذب » ، وقد يقال) عندهم الخبر ، وهو (بمعنى الاخبار) اى بمعنى المصدر من باب الأفعال (كما) هو كذلك (في قولهم « الصدق هو الخبر عن الشيء ») اى الاخبار عن الشيء (على ما) اى على الواقع الذى (هو) اى الشيء (به) اى بذلك الواقع ، وكذلك في قولهم الكذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به . وبعبارة اخرى : الصدق هو الاخبار عن الشيء على الواقع الذى ذلك الشيء عليه ، بأن يكون المنكلم بحيث يكون اخباره على طبق الواقع ، فالصدق حينئذ راجع الى المنكلم وان كان يلزم منه على بعض الوجوه والأقوال الثلاثة الآتية رجوعه الى كلامه ايضاً وهذا نظير ما يقولون : ان العكس قد يكون بمعنى الكلام المتعكس ، وقد يكون بمعناه المصدرى ، كما صرح به محشى التهذيب - فراجع .

فتمحصل مما ذكر ان الخبر الذى هو معرف - بفتح الراء - في التعريف الأول غير الخبر الذى هو معرف - بكسر الراء - في التعريف الثانى ، اى في تعريف الصدق ، اذ الأول بمعنى الكلام والثانى بمعنى المصدر ، اى الاخبار بكسر الهمزة (بدليل تمديده) اى تعدية الخبر الذى هو

معرف - بكسر الراء - في تعريف الصدق (همن ، فلا دور) في التعريفين ،
اذ منشأ توهم الدور فيها اتحاد معنى الخبرين الوافعين فيهما ، وقد
تبين التناير - هذا دفع للدور المتوهم في التعريفين نظراً الى توهم اتحاد
معنى الخبرين ، ولما كان في المقام ايضاً توهم دور آخر نظراً الى توهم
اتحاد معنى الصدق والكذب فيهما - وبعبارة اخرى : قد اخذ الخبر
في تعريف الصدق والكذب واخذ في تعريف الخبر الصدق والكذب وهذا
دور - اشار الى دفعه بقوله : (وايضاً الصدق والكذب يوسف بهما
الكلام) تارة (والمتكلم) تارة اخرى (والمذكور في تعريف الخبر)
اي الصدق والكذب المذكورين في تعريف الخبر (صفة الكلام بمعنى
مطابقة نسبه للواقع) اذا كان صادقاً (وصحفاً) اي عدم مطابقة
نسبه للواقع. اذا كان كاذباً (و) الصدق والكذب اللذان عرفنا
بقولهم : (الخبر عن الشيء بأنه كذا تعريف لما هو صفة للمتكلم)
فلا دور (في التعريفين ايضاً بالنسبة الى الصدق والكذب ، لتناير
موصوفيهما فيهما المستلزم لتناير معانيهما فيهما ولو بالاضافة والاعتبار
فتدبر جيداً .

(و) اعلم انهم اى العلماء (اتفقوا على اعتبار الخبر في الصدق
والكذب) فلا واسطة بينهما عندهم (خلافاً للمباحث) فانه قائل
بالواسطة ، ويأتى منه في آخر البحث .

(ثم اختلف القائلون بالانحصار) ومنهم المتكلم (في تفسيرهما)
اي الصدق والكذب (فذهب الجمهور الى ما ذكره المستصف بقوله : صدق
الخبر بمطابقته ، اي مطابقة حكمه . فان رجوع الصدق والكذب الى
الحكم اولا وبالذات والى الخبر ثانياً وبالواسطة) .

وبعبارة اخرى : فان الخبر عبارة عن اللفظ ، وهو لا يوصف بالمطابقة للخارج حقيقة ولا بعدمها ، وانما الذى يوصف بهما هو النسبة للنو في الكلام المفهومة منه ، اعني المحكوم به للمحكوم عليه وانتفاء عنه . وقد تقدم انها هي المعبر عنها بالحكم وبالوقوع واللاوقوع لا الايقاع والانتزاع ، وذلك بقريضة تقسيمه الى الصادق والكاذب .

هذا ، ولكن يأتي عن الشوارق عند بيان نفس الامر ان الحكم هو الايقاع فانتظر (للواقع) فقط (وهو الخارج الذى يكون لنسبة الكلام الخبري) وقد تقدم ان المراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ ، وان كان في الذهن ليدخل فيه ما لا تحقق له الا في الذهن كما في علمت وظننت وشككت ونحوها من الافعال القلبية الباطنية الجوانحية من نحو حسدت وفضبت وفرحت ونحوها فتبصر (وكذبه) اى الخبر (عدمها ، اى عدم مطابقته) اى عدم مطابقة حكمه (للواقع) .

قال في المفتاح : مرجع كونه صدقاً او كذباً عند الجمهور الى مطابقته ذلك الحكم للواقع او غير مطابقته له ، وهو المتعارف بين الجمهور وعليه التعميل - انتهى .

واستدل عليه بعض المحققين بالتبادر وبالإجماع على ان اليهودى او كافر آخر اذا قال « الاسلام حق » يحكم بصدقه ، واذا قال خلافه يحكم بكذبه . ولكن لا يذهب عليك ما في هذا الاستدلال من المصادرة ان قلنا بأن النظام والمجاhez من الذين يعتبر عدم مخالفتهم في تحقق الإجماع على هذين الحكمين - فتأمل جيداً .

(بيان ذلك) اى بيان ان صدق الخبر وكذبه عبارة عما ذكر :

(ان الكلام الذي دل على وقوع نسبة بين شيئين) اى المحكوم عليه والمحكوم به (إما بالشبوت بأن هذا) اى زيد مثلاً (ذاك) اى قائم مثلاً ، بأن يقال « زيد قائم » (او بالتقضى بأن هذا ليس ذاك) بأن يقال « ليس زيد قائماً » (فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة) المفهومة من الكلام (لابد وان يكون بينهما) اى بين الشئين (في الخارج) ايضاً (نسبة ثبوتية او سلبية لأنه) اى الشأن (اما يكون) في الخارج (هذا) اى زيد في المثالين مثلاً (ذاك) اى قائماً مثلاً (او لم يكن) هذا ذاك ، أى لم يكن زيد قائماً مثلاً (ومطابقة هذه النسبة الحاصلة في الذهن المفهومة من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجة) عن مدلول اللفظ (بأن تكونا) اى النسبة الكلامية والنسبة الخارجية (ثبوتيتين) كقولنا « محمد خاتم النبيين » ونحوه (او سلبيتين) كقولنا « لا شريك لله تعالى » ونحوه (صدق) في الصورتين (وعدمها) اى عدم مطابقة هذه النسبة الحاصلة في الذهن المفهومة من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجة عن مدلول اللفظ (كذب) وذلك كقول النصارى « المسيح ابن الله » وكقول نساء مصر « ما هذا بشراً » (وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الامر) .

قال في الشوارق في المسألة الثلاثين : واما نفس الامر فممتناه نفس الشيء في حد ذاته ، على ان يكون المراد بالامر هو الشيء نفسه ، فمعنى كون الشيء موجوداً في نفس الامر هو كونه موجوداً في حد ذاته ، والمراد من كونه موجوداً في حد ذاته هو كونه موجوداً مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر ، سواء كان ذلك الوجود في الخارج او في الذهن . الى ان قال - ولما كان الحكم هو ايقاع الذهن نسبة بين الشئين هي اتحادهما في

الوجود على ما هو المراد من الحمل كما سيأتى ، سواء كان الوجود ذهنياً او خارجياً ، فهو - اعنى الحكم - حكاية واخبار عن نسبة واقعية هي المحكى عنها ، وهي خارجة لا محالة عن الحكاية ، سواء كانت خارجية او ذهنية ، وهذا هو المراد من قولهم ان الصدق مطلقا هو مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية ، والا فالنسبة مطلقا ليست الا ذهنية ، فهذه النسبة الخارجية بهذا المعنى (اى بمعنى الخارجة عن الحكاية) منقسمة الى النسبة الخارجية والنسبة الذهنية - انتهى محل الحاجة من كلامه .

واوضح من ذلك ما قاله صاحب التعليقة على قول صاحب المنظومة : الحكم ان في خارجية صدق مثل الحقيقية للعين انطبق وحققة من نسبة حكمية طبق لنفس الامر في الذهنية وهذا نصه : فكلمة « النفس » في الامر بمعنى الذات ، وكلمة « الامر » بمعنى الشيء ، فنفس الامر بمعنى ذات الشيء ، واطلاق النفس على الذات والامر على الشيء كلاهما شايع مستفيض ، كما في مثل « جاءنى زيد نفسه » اى ذاته ، وقد جعل الشيء من احد معانى او احد معنيي الامر حسبما حقق في الأصول - ككفاية الأصول للفاضل الهروى - فصدق القضية الذهنية حينئذ بمطابقتها مع نقيضها .

فان قلت : المطابقة يجب ان تكون بين اثنين حتى يكون احدهما مطابقا والآخر مطابقا بالكسر في الاول والفتح في الثانى ، والنسبة الحكمية في القضية الذهنية شيء واحد ، وهي ان كانت مطابقاً بالكسر فليس لها مطابقاً بالفتح ، وان كانت مطابقاً بالفتح فليس لها مطابقاً بالكسر ، فكيف يتصور مطابقة الشيء مع نفسه ؟

قلت : يكفى في تحقق المطابقة مغايرة المطابق والمطابق بالاعتبار ، ولا يتوقف

على المغايرة الحقيقية ، فالنسبة الحكمية من حيث هي متعلقة للاذعان شيء ، ومن حيث هي هي مع قطع النظر عن كونها متعلقة للاذعان شيء آخر ، فهي بالاعتبار الأول مطابق بالكسر وبالاختبار الثاني مطابق بالفتح ، فللنسبة التي في الانسان حيوان حالتان : احدهما باعتبار حيوانية الانسان واقعاً مع قطع النظر عن فرض الحيوانية له من فرض او تصديق مصدق حيوانيته بل من حيث نفسه ولو ام يكن فرض ومصدق بأنه حيوان ، والحالة الاخرى حالة حيوانية من حيث كونها متصورة ومتعلقة للاذعان ، فصدق تلك النسبة باعتبار الحالة الثانية باعتبار مطابقتها مع نفسها باعتبار الحالة الأولى في مقابل « الانسان بجار » حيث ان النسبة فيه متمحض بفرض الفراض ، ومع قطع النظر عن فرضه لا واقعية لها اصلاً ، وما في الواقع سلب الجسارية عنه لاثبوتها له - انتهى .

(واذا قلت : ابيع واردت به الاخبار) من البيع (الحال) او البيع الاستقبالي ، او قلت بعت واردت به الاخبار من البيع الماضي (فلا بد له) اي لكل واحد من هذه الاقوال الثلاثة ، اي لصدقه (من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا اللفظ) الذي قلته (بقصد مطابقته) اي مطابقة هذا اللفظ الذي قلته (لذلك الخارج) .

وبعبارة اخرى : اذا قلت ابيع او بعت وقصدت به الاخبار والحكاية عن وقوع البيع فحينئذ لا بد من وقوع بيع حاصل بغير هذا اللفظ حتى يكون هذا اللفظ حكاية لذلك البيع الواقع بغيره ، وذلك لأن الاخبار معناه الحكاية (بخلاف) ما اذا قلت (بعت الانشائي ، فانه) كما تقدم آنفاً (لا خارج له) بدون التكلم بهذا اللفظ (بقصد مطابقته)

اي مطابقة هذا اللفظ الانشائي لذلك الخارج (بل البيع حاصل في)
زمان (الحال بهذا اللفظ وهذا اللفظ وجد له) فليس في لفظ الانشاء
اي في الكلام الانشائي - اخبار وحكاية عن نسبة واقعة بين المحكوم
عليه والمحكوم به في الخارج ، بخلاف الكلام الاخباري ، لابد فيه من
ان يكون لنسبته خارج تطابقه ولا تطابقه .

(ولا يتدح في ذلك) اي في قوله وفلا بد من وقوع بيع خارج
حاصل بغير هذا اللفظ ، (ان النسبة) بين الشئين مطلقاً (من الأمور
الاعتبارية) التي لا وجود لها الا في العقل ، وليس بأزائها شيء في
الخارج (دون) الأمور (الخارجية) التي لها وجود في العقل وفي
الخارج ، كمفهوم الانسان مثلاً المعبر عنه بالحيوان الناطق الذي بأزائه
شيء ، وهو الانسان الخارجي الذي ينشأ منه الآثار التي يجب ان
تكون للانسان (للفرق الظاهر بين قولنا القيام) وهو قدم من مقولة
الوضع (حاصل لزيد في الخارج ، و) بين قولنا (حصول القيام)
اي وجود القيام ، اي نسبة القيام (له) اي لزيد (امر) اي شيء
(متحقق موجود في الخارج) والفرق بين القولين ان الاول كلام
صادق والثاني كلام كاذب (فانا لو قطعنا النظر عن ادراك الذهن وحكمه)
بأن زيدا قائم (فالقيام حاصل له) وموجود ، واما الحصول - اي
الوجود للقيام - فليس امراً متحققاً موجوداً في الخارج والا يتسلسل .
(وهذا) اي القول الأول (معنى وجود النسبة الخارجية) لا
القول الثاني حتى يرد ان النسبة من الأمور الاعتبارية دون الخارجية ،
هذا ما تقتضيه العبارة .

وان شئت توضيح المقام بحيث يرتفع منه الابهام فاستمع لما يتلوه

عليك ، وهو انه يرد على قولهم « ان الخبر ما كان لنسبته خارج »
يعنى ما كان له نسبة خارجية تطابقه او لا تطابقه امران : الاول ان
النسبة قد يكون مما لا تحقق لها الا في الذهن ، كما في علمت وفهمت
ونحوهما من الافعال الجنازية ، فلا يصدق ان لها نسبة خارجية .
والثاني ان النسبة الخارجية معناها انها موجودة في الخارج مستقلة
بوجودها ، وذلك لما لم تكن النسبة من الامور الاعتبارية الاضافية المتكررة
كالاهوة والبنوة التي لا تحصل لها الا بعصول المنتسبين .

والجواب عن الاول هو ان المراد من الخارج - كما اشرنا اليه
سابقاً - خارج اللفظ وان كان في الذهن ، والجواب عن الثاني اننا لم
نرد بقولنا « لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه » ان النسبة من الموجودات
الخارجية ، بل مرادنا ان له - اى للخبر - نسبة متحصلة في الخارج ،
لا نسبة حاصلة وجودها في الخارج ، لأن النسبة بمعنى الحصول والوجود ،
وقد ثبت في العلم الأعلى انه لا وجود للوجود والا لزم التسلسل .

قال في الشوازي في بحث زيادة الوجود على الهاية : لما كان تحقق
كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى
وجود آخر يقوم به ، كما انه لما كان التقدم والتأخر فيما بين
الأشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه بنفسه من غير افتقار الى
زمان آخر .

وقال في موضع آخر نقلاً عن بعضهم ان الوجود موجود في الخارج بذاته لا
بوجود ذاته على ذاته ، وان غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته ، وذلك لأن
الوجود هو التحقق ، وما هو عين التحقق لا يحتاج في كونه منتهقاً الى
تحقيق آخر بل هو منحقق بذاته ، وما عدا التحقق يحتاج في كونه

متحققاً الى انضمام المتحقق اليه ، ويمثل ذلك بالضوء ، فانه مضيء بذاته
لا بضوء زائد علي ذاته في نفس الامر ، وما عداه مضيء بالضوء
لا بذاته .

وقال ايضا : اذا قلنا « زيد موجود في الخارج » ، فقولنا في الخارج
ان قيس الى زيد كان ظرفاً لوجوده ، وان قيس الى وجوده كان ظرفاً
لنفسه (اي لنفس الوجود) لا لوجوده (اي لا لوجود الوجود) .

ثم ان الموجود في الخارج بلا ارباب هو ما كان الخارج ظرفاً
لوجوده كزيد في مثالنا ، واما الذي وقع الخارج ظرفاً لنفسه كالوجود
في مثالنا فلا جزم بكونه موجوداً من الموجودات ، فان عاقلاً لا يشك
في ان زيداً موجود في الخارج ، واما ان وجود زيد موجود في الخارج
فليس مما لا يشك فيه ، فوقع الخارج ظرفاً لنفس شيء لا يستلزم وقوعه
ظرفاً لوجود ذلك الشيء . اولاً ترى ان قولك « زيد منصف بالسواد
في الخارج » صادق قطعاً ، وقد وقع الخارج هنا ظرفاً لنفس الاتصاف .
وان قولك « اتصاف زيد موجود في الخارج » ليس بصادق اصلاً ،
كيف والساوب والنسب التي لا وجود لها في الخارج هلا اشتباه يقع
الخارج ظرفاً لها انفسها لا لوجودها - انتهى .

فظهر من جميع ذلك ان الحصول - اي النسبة الخارجية - ليست
موجوداً خارجياً بوجهين : احدهما انه منافي لاعتبارية النسبة ، اذا المفروض
اذا امر اعتباري والثاني انه منافي لمفهوم الموجود الخارجي ، اذ هو
ما كان الخارج ظرفاً لوجوده لا لنفسه ، والنسبة ليست كذلك : اذ
الخارج ظرف انفسها لا لوجودها ، فمرادهم من قولهم « ان الخبر هنا كان
له نسبة خارجية تطابقه او لا تطابقه » ان له امراً خارجياً هو النسبة ،

لا ان النسبة - اى الحصول - موجودة في الخارج :

فحاصل جميع ما تقدم ان المراد من النسبة ما كان الخارج ظرفاً لها لا لوجودها ، فلنكتف بهذا القدر من الكلام وان كان المقام يحتاج الى ازيد من هذا القدر من التوضيح والبيان .

(وقيل - قائله النظام ومن تابعه) قال بعض المحققين من المحشين : هو من المعتزلة ، وقد اشار المصنف الى كمال سخافة هذا المذهب بعد حذف قائله وتعتيره بمجهوليته مع العلم بأنه النظام ، والى رجحان مذهب الجاحظ عليه بذكر قائله ، ووجه كمال سخافته ما يلزم عليه من تصديق اليهودي اذا قال الاسلام باطل وتكذيبه اذا قال الاسلام حق ، واجماع المسلمين ينادي على ذلك بالباطلان والفساد ، وبطلان الازم يقتضى بطلان الملزوم . وانما قدم المصنف هذا المذهب على مذهب الجاحظ لكمال اتصاله بالمذهب الاول ، حيث اتفقا على انحصار الخبر في الصادق والكاذب . انتهى .

(صدق الخبر مطابقة) اى مطابقة حكمه ، اى نسبته (لاعتقاد المخبر) اى المتكلم (ولو كان ذلك الاعتقاد خطأ) اى (غير مطابق للواقع) لفظة « لو » هنا مثلها في « اكرم الضيف ولو كان كافراً » ، ومعناها كما يأتى في الباب الثالث في تقييد الفعل بالشرط الدلالة على ان الحكم لازم الوجود في جميع الأزمئة في قصد المتكلم ، وذلك اذا كان الشرط بما يستبعد استنزامه للجزء ويكون نقيض الشرط انصب والبق باستنزام الجزء ، فيلزم استمرار وجود الجزء على تقدير وجود الشرط وعدمه فيكون دائماً . انتهى .

وقال الملا محسن في بحث ان الشرطية : كثيراً ما يعطف جملتها

على ما يحذف كلو الشرطية نحو « تصدق وان كان درهما » اى ان كان زائداً وان كان درهما ، و « اكرم الضيف ولو كان كافراً » اى لو كان مؤمناً ولو كان كافراً .

هذا ولكن في المصباح في مادة الألف مع الذون ما بظاهره يدل على انها في امثال المقام ليست شرطية ، وهذا نصه : وقد تتجرد (اى ان) عن معنى الشرط فتكون بمعنى لو نحو « صل وان عجزت عن القيام » ، ومعنى الكلام حيثئذ إلحاق الملقوظ بالمسكوت عنه في الحكم ، اى صل سواء قدرت على القيام او عجزت عنه ، ومنه يقال « اكرم زيداً وان قعد » قالوا للحال والتقدير ولو في حال قعوده ، وفيه نص على ادخال الملقوظ بعد الواو تحت ما يقتضيه اللفظ من الاطلاق والعموم ، اذ لو اقتصر على قوله « اكرم زيداً » لكان مطلقاً والمطلق جائز التقييد ، فيحتمل دخول ما بعد الواو تحت العموم ، ويحتمل خروجه على ارادة التخصيص ، فيتمين الدخول بالنص عليه ويزول الاحتمال ، ومعناه اكرمه سواء قعد اولاً ، ويبقى الفعل على عمومته ، وتمتنع ارادة التخصيص حيثئذ .

قال المرزوقي في شرح الحماسة : وقد يكون في الشرط معنى الحال كما يكون في الحال معنى الشرط ، قال الشاعر : « عاور هراة وان معورها خربا » ففى الواو معنى الحال اى ولو في حال خرابها ، ومثال الحال ينضم معنى الشرط لافهاته كائناً ما كان ، والمعنى ان هذا وان كان غيرهم انتهى .

وقريب من ذلك ما يأتى في الباب الرابع من قوله : واما الواو الداخلة على الشرط المدلول على جوابه بما قبله من الكلام ، وذلك اذا كان ضد

الشرط المذكور اولى باللزوم لذلك الكلام السابق الذى هو كالمعوض
عن الجزء من ذلك الشرط ، كقوله « اكرمه وان شئتمنى » و « اطلبوا
العلم ولو بالصين » ، فذهب صاحب الكشف الى انها للمحال ، والعامل فيها
ما تقدمه من الكلام ، وعليه الجمهور . وقال الخبزي انها للمعطف على
محذوف هو ضد الشرط المذكور ، اى اكرمه ان لم يشئتمنى وان شئتمنى ،
واطلبوا العلم لو لم يكن بالصين ولو كان بالصين .

قال بعض المحققين من النحاة : انها اعتراضية ، ونعنى بالجملة الاعتراضية
ما يتوسط بين اجزاء الكلام متعلقاً به معنى مستأنفاً لفظاً على طريق
الالتفات ، كقوله :

(فأنت طلاق والطلاق ألية) بها المرء ينجو من شباك الطوامث
وقوله :

وتحتقر الدنيا احتقار مجرب نرى كل من فيها وحاشاك فانيا
وقد تجى بعد تمام الكلام كقوله صلى الله عليه وآله « اناسيد ولد
آدم ولا فخر » - انتهى .

وقال الفاضل المحشى : اعلم ان كلمة لو وان في امثال هذا المقام
ليست لانتفاء الشيء لانتفاء غيره ولا للمضى ولا لقصد التبليق والاستقبال ،
بل كل منهما مستعملة في تأكيد الحكم الثبوتية ، ولذا ترى القوم يقولون
انما للتأكيد - انتهى .

فنهض من جميع ما قدمنا لك ان معنى العبارة ان صدق الخبر عند
النظام مطابقتها لاعتقاد المخبر لو كان اعتقاده سوابغاً ، كقولنا الاسلام
حق ولو كان اعتقاده خطأ ، كقول اليهودى الاسلام باطل :
(وكذب الخبر عدمها ، اى عدم مطابقتها لاعتقاد المخبر) لو كان

اعتقاده سواها ، كقول المسلم المستنير الامه « المسيح ابن الله » (ولو كان) اعتقاده (خطأ) كقول اليهودى المستنير بيهوديته « الاسلام حق » (فقول القائل « السماء تحتنا » معتقداً ذلك صدق ، وقولنا « السماء فوقنا » غير معتقد) ذلك (كذب) للاعتقاد بتحتيتها خطأ (و) قد تقدم ان (الواو) في قوله « ولو خطأ » للحال ، وقيل (انها) للمعطف ، اى لو لم يكن خطأ) اى لو كان سواها (ولو كان خطأ) .

قال في المفناح : وعند بعض - مرجع كونه صدقا او كذبا - الى طباق الحكم لاعتقاد المخبر او ظنه والى لاطباقه لذلك ، سواء كان ذلك الاعتقاد او الظن خطأ او سواها ، بناء على دعوى تبره المخبر عن الكذب متى ظهر خبره بخلاف الواقع واحتجاجة لها بأن لم يتكلم بخلاف الاعتقاد او الظن ، لكن تكذيبنا لليهودى مثلا اذا قال « الاسلام باطل » وصديقنا له اذا قال « الاسلام حق » ينعيان بالقلع عن هذا ويستوجبان طلب تأويل لقوله تعالى « اذا جاءك المنافقون » الآية - انتهى ، وسيأتى بيان التأويل انشاء الله تعالى .

اما توضيح قوله « والمراد بالاعتقاد » الخ ، فيحتاج الى نقل كلام لبعض المحققين في بعض حواشى الحاشية على التهذيب ، وهذا نصه : اعلم ان من تصور النسبة الحكمية فاما ان تكون الصورة الحاصلة عنده بحيث تتأثر عنها النفس تأثيراً عجيباً من قبض وإسوط وان كان خلافها ثابتاً عند العقل ، كقولك في الترغيب « الخمر ياقوتية سيالة لذیذة » وفي التنفير « العسل مرة مبهوة » ام لا ، وعلى الأول تسمى تخييلاً ، وعلى الثانى فاما ان تذكرن تلك النسبة متساوية الطرفين بحيث لا يترجح عنده واحد منهما فتسمى شكاً ، واما ان لا تكون متساويتيهما فاما ان يحصل

القطع بأحدهما ام لا ، وعلى الثاني تسمى وهماً ان كانت مرجوحة وظناً ان كانت راجحة ، وعلى الاول اما ان يكون ذلك الطرف المدم فتسمى كذباً ، واما ان يكون الوجود فتسمى جزماً ، وهو اما ان يكون مطابقة للواقع اولا وتسمى الثانية جهلاً مركباً والاولى يقينا ان كانت بحيث لا تقبل التشكيك وتقليداً ان كانت بحيث تقبله ، فهذه صور ثمان اربع منها ليست بتصديق لعدم الازعان - اى الاعتقاد - وهى الكذب ، والثلاث الاول التى ذكرها المحشى - وهى التخيل والشك والوهم - والبقاى تصديق بالاتفاق كما سيبنى فى آخر الكتاب ، فلا بد من حمل الازعان - اى الاعتقاد - على ما هو اعم من اليقين ليشمل الظن ايضاً فافهم - انتهى .

(و) قد ظهر من ذلك ان (المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم او الراجح ، فيعم العلم) اى اليقين (وهو) كما تقدم آنفاً (حكم جازم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور) اى التقليد (وهو) كما تقدم ايضاً (حكم جازم يقبله) اى يقبل التشكيك (و) يعم (الظن ، وهو) كما تقدم ايضاً (الحكم بالطرف الراجح ، فالخبر المعلوم) اى المتيقن (و) الخبر (المعتقد) بالاعتقاد المشهور ، اى التقليد القابل للتشكيك (و) الخبر (المظنون) اى ما كان حكمه طرفاً راجحاً (صادق) لكون كل واحد من هذه الثلاثة مطابقاً لاعتقاد المخبر (و) الخبر (الموهوم) اى ما كان حكمه طرفاً مرجوحاً (كاذب ، لأن) كما قلنا (الحكم بخلاف الطرف الراجح) الذى هو الظن .

فان قلت : قد تقدم آنفاً ان الوهم مما لا اعتقاد فيه ، نظير الكذب والتخيل والشك ، ومالا اعتقاد فيه لا يطابق عليه انه كاذب ، اذ يشترط فيه للكذب كون الخبر غير مطابق للاعتقاد ، ومن المعلوم ان ذلك

متوقف على وجود الاعتقاد ،

قلت : نعم لكن الاطلاق انما هو باعتبار وجود الاعتقاد في الطرف
الراجع لا في نفس هذا الطرف ؛ اذ المفروض انه غير مطابق لذاك الطرف
الراجع ، وهو كما بينا بما فيه الاعتقاد - فتأمل جيداً .

(واما) الخبر (المشكوك فلا يتحقق فيه الاعتقاد) كما تقدم بيانه
وصرح به ايضاً محشى التهذيب حيث قال : او خبرية مدركة بادراك غير
اذعاني ، كما في صورة التخييل والشك والوهم (لأن الشك) كما بينا
(عبارة عن تساوي الطرفين والتردد فيهما من غير ترجيح) لأحد الطرفين ،
فلا اعتقاد حينئذ في البين (فلا يكون) الخبر المشكوك (صادقاً ولا
كاذباً) وذلك للزوم وجود الاعتقاد في تسمية الخبر بكل واحد من
هذين القسمين (و) حينئذ (تثبت الواطئة) اذ المفروض ان الخبر
المشكوك لا يكون من واحد من هذين القسمين . وهذا القائل ممن يقول
بانحصار الخبر في القسمين .

(اللهم الا ان يقال : اذا انتهى الاعتقاد تحقق عدم المطابقة للاعتقاد)
نظير السالبة بانتفاء الموضوع (فيكون) الخبر المشكوك (كاذباً) لأنه
غير مطابق لاعتقاد المخبر ، فثبت الانحصار .

والحاصل ان الشاك لما كان لا معتقداً له صدق على خبره انه لم يطابق
معتقده ، اذ لا معتقد له يطابق ، فتقضى الاعتقاد يستلزم عدم مطابقة النسبة
للمعتقد ، لأن المطابقة للمعتقد فرع وجود اعتقاده ، فاذا انتهى الاعتقاد
انتهت مطابقته ، فصدق عليه انه كاذب ، فصح الانحصار . هذا ولكن
قال بعض المحققين : ان هذا الجواب تمحل وتقدير عقلي لا مفهوم من
الاستعمال عرفاً ، ولعل ذلك هو الوجه في قوله « اللهم » على ما اشار

اليه الفاضل المحشى .

(لا يقال) : ان الفائل بالانحصار لا يحتاج الى هذا الانتصار لأن الخبر (المشكوك ليس بخبر ليكون صادقاً او كاذباً ، لأنه لا حكم معه) اي مع الشك (ولا تصديق ، بل هو مجرد تصور كما صرح به ارباب المعقول) وقد نقلنا كلامهم قبيل ذلك .

(لأننا نقول) : نعم (لا حكم ولا تصديق المشاك ، بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة اولا وقوعها ، وذهنه لم يحكم بشيء من التقى والاثبات ، لكنه اذا تلفظ بالجملة الاخيرة وقال زيد) قائم او (في الدار فكلامه خبر لا محالة) لصدق تعريفه عليه ، لما تقدم من ان الكلام ان كان لنسبة خارج تطابقه اولا تطابقه فخبر (بل اذا تبين ان زيدا) ليس بقائم او (ليس في الدار فكلامه خبر) لصدق التعريف المذكور عليه ايضاً ، ولأنه اذا كان كلام معتقد الباطل يسمى خبراً فكلام الشاك اولى وأليق .

والحاصل ان كلام الشاك خبر باعتبار ان له نسبة مفهومة منه كسائر الاخبار ، ولا يشترط في كون الكلام خبراً ان تكون نسبته المفهومة منه ثابتة في ذهن المتكلم ، وغاية حافية حينئذ تخلف المدلول عن الدليل ، وتخلطه جائز في الدلالة الوضعية ، كما في خبر الكاذب بخلاف الدلالة العقلية فانها غير جائزة التوقف .

(وهذا ظاهر ، وتمسك النظام بدليل قوله تعالى : اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله

والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ، فانه تعالى سجل عليهم (اى قضى
واثبت وحكم عليهم) بأنهم كاذبون في قولهم « انك لرسول الله » مع
انه مطابق للواقع (با لضرورة) فلمو كان الصدق عبارة عن مطابقة
الواقع (كما يقوله الجمهور) لما صح هذا (النسخيل ، لأن قولهم
« انك لرسول الله » خبر مطابق للواقع ، فالتكذيب لعدم مطابقة
هذا القول لاعتقادهم الفاسد ، فثبت ان المناط في الصدق والكذب هو
الاعتقاد لا الواقع ، لامتناع ان يكون للصادق كاذباً ، واذا كان الخبر
قد جعل كاذباً لعدم مطابقته للاعتقاد مع مطابقته للواقع ، فإذا لم
يطابق الواقع أيضاً فهو اول وألحق بأن يكون كاذباً ، واذا ثبت ان
مناط الكذب مجرد عدم مطابقة الاعتقاد كان الصدق مقامها ، لعدم
للاوسطة باتفاق من الخصم امنى الجمهور ، فيكون الصدق مطابقة الاعتقاد .
(ورد هذا الاستدلال) إجمالاً وتفصيلاً : أما إجمالاً فيما تقدم من
قول المفتاح من أن تكذيبنا لليهودي مثلاً اذا قال « الاسلام باطل »
وتصديقنا له اذا قال « الاسلام حق » ينحيان با لقلع عن هذا ويستوجبان
طلب تأويل لقوله تعالى « اذا جاءك المنافقون » الآية - انتهى - وسيأتي
بيان التأويل فانتظر .

واما تفصيلاً فبوجوه ذكر الخطيب وجهين من تلك الوجوه : الأول
منهما كما يأتى منع كون التكذيب راجعاً الى قولهم « انك لرسول
الله » مسنداً بوجهين اشار الى احدهما بقوله : (بأن المعنى « لكاذبون »
في) الخبر الذى استلزمته (للعهادة وادعائهم فيها المواطاة) اى مواطاة
القلب واللسان ، اى موافقتهما (فالتكذيب راجع الى قولهم « نشهد »)
لكن لا باعتبار نفسه بل (باعتبار تضمنه خبراً كاذباً وهو) اى

الخبر الكاذب (ان شهادتنا هذه) اي الشهادة بأفك رسول الله (من صميم القلب وخلوس الاعتقاد بشهادة ان واللام والجملة الاسمية) .

قال السكاكي : وهو - اي التأويل - حمل قول المنافقين على كونه مقروناً بأنه قول عن صميم القلب كما يترجم عنه ان واللام وكون الجملة اسمية في قولهم لأرباب البلاغة . وقال ايضاً في بحث الاطناب : وقوله تعالى « اذا جاءك المنافقون » ، ولو اوتر اختصاره فقوله « والله يعلم انك لرسوله » فضل في البين من حيث ان مساق الآية لتكذيب المنافقين في دعوى الاخلاص في الشهادة لترك ، ولكن ايهام رد التكذيب الى نفس الشهادة لو لم يكن بهذا الفضل ابي الاختصار .

(ولا شك انه) اي ذلك الخبر المتضمن للشهادة وكونه عن صميم القلب (غير مطابق للواقع ، لكونهم المنافقين الذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم ، وما قيل انه) اي التكذيب (زاجع) الى نفس قولهم « نشهد » وانه خبر غير مطابق للواقع ايس بشيء) يعقني به (لانا لا نسلم انه) اي قولهم نشهد (خبر بل انشاء) .

واشار الى ثاني الوجهين اللذين استند المنع اليهما بقوله : (او المعنى انهم لكاذبون في تسميتها ، اي في تسمية هذا الاخبار) المتضمن الذي استلزمته الشهادة (الخالي عن المواطاة شهادة ، لأن المواطاة مشروطة في الشهادة) لأن الشهادة في اللفظ هي الاخبار با شيء عند مواطاة القلب للسان ، اي موافقته له .

(وفيه) اي في ثاني الوجهين (نظر لأن مثل هذا) الاستعمال والتسمية (يكون غلطاً في اطلاق اللفظ) واستعماله ، فانه من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له من دون قرينة مجوزة للاستعمال

(لا كذباً لأن تسمية شيء بشيء) أى باسم (ليس من باب الاخبار) .
ولكن يمكن ان يكون من باب الوضع على وجه دقيق ذكره
الهروى في كفايته حيث قال في اول بحث الحقيقة الشرعية ما هذا
نصه : ان الوضع التمييزى كما يحصل بالتصريح بانشاءه كذلك يحصل
باستعمال اللفظ في غير ما وضع له ، كما اذا وضع له بأن يقصد الحكاية
عنه والدلالة عليه ينته لا بالقرينة - انتهى ، فحكم الشارح بكونه غلطاً
في اطلاق اللفظ اطلاقه لا يخلو عن مناقشة بل منع - فتأمل جيداً .

(ولو سلم) ان التسمية المذكورة من باب الاخبار (فاشتراط
المواطاة في مطلق الشهادة ممنوع) . سند المنع قولهم شهادة الزور وليس
فيها مواطاة - فتأمل .

(وحاصل الجواب) الذى هو الوجه الاول من الوجهين اللذين
ذكرهما الخطيب (منع كون التكذيب راجعاً الى قولهم « انك لرسول
الله » مستنداً) ذلك المنع (بهذين الوجهين) اللذين اولهما قوله بأن
المعنى لكاذبون في الشهادة ، وثانيهما قوله او في تسميتها .

(ثم الجواب على تقدير التسليم) أى تسليم ان التكذيب راجع
الى قولهم « انك لرسول الله » (بما اشار اليه بقوله : او المشهود به)
اى المعنى انهم لكاذبون في المشهود به ، اعنى قولهم « انك لرسول الله »
لكن لاني الواقع بل في ذمهم الفاسد واعتقادهم الكاذب ، لأنهم يعتقدون
انه غير مطابق للواقع فيكون كاذباً) لانه باعتقادهم الفاسد غير مطابق
للواقع ، لا لانه غير مطابق لاعتقادهم للفاسد (لكنه صادق في نفسه
الأمز لوجود المطابقة) للواقع والخارج (فيه) .

والحاصل انهم صيروا بزمهم للفاسد واعتقادهم الكاذب هذا الكلام

الصادق كذباً في الواقع ، ولو كان بغير اعتبار زعمهم واعتقادهم صدقاً في الواقع ، فكأنه قيل انهم يزعمون ويعتقدون انهم كاذبون في هذا الكلام الصادق ، اي يزعمون ويعتقدون ان كلامهم هذا غير مطابق للواقع فهو كذب ، فهم كاذبون فيه ، فصار المناط في الآلية هو الواقع كما عليه الجمهور .

(فلينأمل اثلاً ينوهم ان هذا) اي الجواب على تقدير النصليم ، اي ما اشار اليه بقوله او المشهود به في زعمهم (اعتراف بكون) المناط في (الصدق والكذب باعتبار مطابقة الاعتقاد وعدمها) كما عليه النظام (فبين المعنيين) اي معنى « لكاذبون » في المشهود به عند النظام ومعناه . عند الجمهور (بون بعيد) للفرق الظاهر بين ان يكون المعنى ان المنافقين لكاذبون في انك لرسول الله ، لأنه لم يطابق اعتقادهم كما عليه النظام ، وان يكون المعنى انهم لكاذبون لأنه لم يطابق الواقع بزعمهم واعتقادهم ، فان المطابقة في المعنى الأول تنشأ من الاعتقاد ولو خطأ ، وفي الثاني تنشأ من الواقع ولو لم يعتقد ، بل ولو لم يشعر . (فظهر بما ذكرنا) من ان الجواب الأول منع كون التكذيب راجعاً الى قولهم « انك لرسول » ، والجواب الثاني تسليم ذلك لكن في لعمم الغاسد واعتقادهم الكاسد (فساد ما قيل : ان الجواب الحقيقي) واحد ، وهو (منع كون التكذيب راجعاً الى قولهم « انك لرسول الله » والوجوه الثلاثة) اي لكاذبون في الشهادة او في تسميتها او المشهود به (لبيان السند) اي سند المنع .

والى اجمال ما فصل اشار في الكشف حيث قال : ارادوا بقولهم « نشهد انك لرسول الله » شهادة واطأت فيها قلوبهم ألسنتهم ، فقال الله

عن وجل قالوا ذلك والله اعلم ان الامر كما يدل عليه قولهم انك
لرسول الله والله يشهد انهم لكاذبون في قولهم نشهد وادعائهم فيه المواطاة ،
او انهم لكاذبون فيه لأنه اذا خلا عن المواطاة لم يكن شهادة في الحقيقة ،
فهم كاذبون في تسمية شهادة ، او اراد والله يشهد انهم لكاذبون عند
انفسهم لأنهم كانوا يعتقدون ان قولهم انك لرسول الله كذب وخبر
على خلاف ما عليه المخبر عنه .

فان قلت : اى فائدة في قوله تعالى « والله يعلم انك لرسوله » ؟
قلت : لو قال قالوا نشهد انك لرسول الله والله يشهد انهم الكاذبون لكان
يوهم ان قولهم هذا كذب ، فوسط بينهما قوله « والله يعلم انك لرسوله » ،
ليبيح هذا الاتهام . انتهى . والى بعض هذا أشار السكاكي في كلامه
الآنف الذكر فتنبه .

(واعلم ان ههنا وجهاً آخر) وهو الوجه الرابع (لم يذكره)
القدماء من القوم ، وهو ان يكون التكذيب راجعاً الى حلف المنافقين
ولمخبرهم انهم لم يقولوا لا تتقوا على من عند رسول الله حتى يتقوا)
اى يتفرقوا (من حوله) وانما قيل بهذا الوجه (لما ذكر في صحيح
البخارى عن زيد بن ارقم انه قال : كنت في غزاة فسمعت عبد الله بن
ابى بن سلول يقول : لا تتقوا على من عند رسول الله حتى يتقوا من حوله ،
ولو وجعنا من عنده ليخرجنا الأعز منها الأذل ، فذكرت ذلك لعبي فذكره
للنبي « صلى » فدعاني فحدثني فأرسل رسول الله الى عبد الله بن ابي
واسعابه ، فحلفوا أنهم ما قالوا ، فكذبني رسول الله وصدقه ، فأصابني
هم لم يصبني مثله قط ، فجلست في البيت فقال همي : ما اردت ان كذبك
رسول الله ومقتك ، فأنزل الله تعالى « اذا جئتكم المنافقون » فبعث الى

النبي «س» فقرأ على فقال : ان الله صدقك يا زيد) .

وقد روي في الكشف هذه القصة بنحو اوسع في تفسير قوله تعالى
« هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله » الآية .
وخامس الوجوه : ان المعنى ان المنافقين قوم متسمون بالكذب
وهو عادتهم وسجيئتهم فلا تغتر بشهادتهم ولا تعتمد عليهم ، فان الكذوب
قد يصدق .

وسادسها : ان التكذيب راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به
الجملة المضارعة . وقد ذكر ههنا وجوه اخر ما لها الى . ما ذكرنا ،
فلذلك أثر ناظمي ذكرها .

الى هنا كان الكلام مبنياً على انحصار الخبر في الصادق والكاذب ،
ولكن (الجاحظ انكر انحصار الخبر في الصدق والكذب واثبت الوساطة)
(تنبيه) قال المناضل المحشى على قوله « الجاحظ انكر » ان هذا
- اى جمل لفظة الجاحظ - مبتدأ ، بيان حاصل المعنى : وأما وجه
التركيب فالظاهر انه فاعل فعل محذوف حذف فعله ، اى قال الجاحظ ،
لان حذف المفرد اسهل من حذف الجملة . انتهى .

والاصل في ذلك ما اشار اليه ابن هشام في الباب الخامس بقوله :
ينبغي تقليده . اى المقدر . ما امكن لثقل مخالفة الأصل ، وكذلك
الجامى في باب الفاعل في شرح قول ابن الحاجب « وقد يحذف الفعل
لقيام قرينة جوازاً في مثل زيد لمن قال من قام » فقال الجامى : وانما
قدر الفعل دون الخبر لان تقدير الخبر يوجب حذف الجملة وتقدير
الفعل يوجب حذف احد جزئيهما ، والتقليل في الحذف اولى . انتهى .
(وتحقيق كلامه) اى الجاحظ (ان الخبر إما مطابق للواقع)

نحو قول القائل « الاسلام حق » (اولا) كقول القائل « الاسلام باطل »
 (وكل واحد منهما) ثلاثة اقسام : لأنه (إما مع اعتقاد) القائل
 (انه مطابق) للواقع ، كأن يكون القائل الاول المسلم المتيقن او
 الظان على وجه ثبت في عمله ، والقائل الثانى الكافر الجاحد المعاند ،
 فهذان قسمان (او) مع (اعتقاد) القائل (انه غير مطابق) للواقع ،
 كأن يكون القائل بالعكس من ذلك ، وهذان ايضا قسمان (او) يكون
 القائل (بدون الاعتقاد) كأن يكون القائل في كلا المثالين شاكاً او غير
 مستشعر في قوله ، كالنائم والساهى والغافل والناسى والمجنون على خلاف
 يأتي عن قريب فتأمل ، وهذان ايضا قسمان (فهذه ستة اقسام ، واحد منها
 صادق وهو المطابق للواقع مع اعتقاد انه مطابق) للواقع : وهو القسم
 الاول من القسمين الاولين (وواحد) منها (كاذب ، وهو غير المطابق)
 للواقع (مع اعتقاد انه غير مطابق للواقع) وهو القسم الثانى من
 القسمين الاولين (والباقي) اى القسمان الثانيان والثالثان (ليس بصديق ولا
 كاذب) فثبت الوسطة ، وهي هذه الأربعة ويأتى بيانها .

(فعنده) اى الجاحظ (صدق الخبر بمطابقته للواقع) لكن لا
 وحدهما كما عليه الجمهور بل (مع الاعتقاد بأنه مطابق) للواقع
 (وكذب الخبر بعدمها) اى عدم مطابقته للواقع مع اعتقاد انه
 غير مطابق (للواقع) وبعبارة اخرى كذب الخبر بخالفته للواقع مع
 اعتقاد المخالفة (ويلزم في الاول) اى في الصدق (مطابقة الخبر
 للاعتقاد) ايضا وذلك لأنه اذا اتحد الواقع والاعتقاد - كما هو
 المفروض - فمطابقته لأحدهما تستلزم مطابقة الآخر (و) يلزم (في
 الثانى) اى في الكذب (عنهما) اى عدم مطابقة الخبر للاعتقاد ايضا ،

وذلك لأنه إذا اتحد الواقع والاعتقاد - كما هو المفروض أيضاً - فعدم مطابقة الخبر لاحدهما يستلزم عدم مطابقة الآخر .

والى ما أوضحنا لك من الملازمة اشارة بقوله : (ضرورة توافق الواقع والاعتقاد) فتدبر جيداً (وغيرهما) اى غير هذين القسمين اللذين احدهما صدق والآخر كذب (وهى) اى غيرهما والنأيت باعتبار الخبر (الأربعة الباقية) اعنى المطابقة مع اعتقاد الملائمة (نحو قول الكافر الجاحد بالمعاد والاسلام حق) (او) المطابقة (بدون الاعتقاد) نحو قول الشاك ونحوه ذلك (وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة) نحو قول ذلك الكافر والاسلام باطل ، (او) عدم المطابقة (بدون الاعتقاد) نحو قول الشاك ونحوه ذلك (ليس بصدق ولا كذب) بل كل واحد من هذه الاربعة واسطة بينهما .

(و) قد علم مما ذكر ان (كل) واحد (من الصدق والكذب بتفسيره) اى الجاحظ (اخص منه) اى من كل واحد من الصدق والكذب (بتفسير الجمهور والنظام ، لأنه) اى الجاحظ (اعتبر في كل) واحد (منهما جميع الأمرين اللذين اكتفوا) اى الجمهور والنظام (بواحد منهما) .

وبعبارة اخرى : لأن الجاحظ اعتبر في الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد معاً ، والجمهور اكتفوا بمطابقة الواقع فقط ، والنظام اكتفى بمطابقة الاعتقاد فقط . وكذلك اعتبر الجاحظ في الكذب عدم مطابقة الخبر للواقع وللاعتقاد معاً ، والجمهور اكتفوا بعدم مطابقته للواقع فقط ، والنظام اكتفى بعدم مطابقته للاعتقاد فقط .

(وابتدل الجاحظ) على ثبوت الواسطة (بدليل قوله تعالى)

حكاية عن الكفار المنكرين للحشر والنشر في سورة سبأ ، وقال الذين كفروا هل ندلكم على رجل ينبئكم اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد (افترى على الله كذباً ام به جنة) .

قال في الكشف : الذين كفروا قریش ، قال بعضهم لبعض هل ندلكم على رجل - يعنون عذراً - يعدثكم بأعجوبة من الأعاجيب انكم تبمثنون وتنشئون خلقاً جديداً بعد ان تكونوا رفاتاً وتراباً ويمزق اجسادكم البلى كل ممزق ، اى يفرقكم ويبدد اجزاءكم كل تبديد ، اهو مفتر على الله كذباً فيما ينسب اليه من ذلك ام به جنون يوهمه ذلك ويلقيه على لسانه - انتهى .

واما استدلال الجاهل به (لأن الكفار) اى قریش (حصرُوا إخبار النبي « ص » بالحشر والنشر في) احد شيئين ، اى (الافتراء او الاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو) بالمعنى اعم لا الاخص ، وذلك لأن منع الخلو بالمعنى الاخص يجوز فيه الجمع ، فلو كان المراد هنا منع الخلو بالمعنى الاخص لجاز ان يكون الاخبار حال الجنة كذباً لاشياء اخرى ، وحينئذ لم تثبت الواسطة ، والمقصود من الاستدلال بالآية اثباتها ، فالمراد من منع الخلو المعنى اعم الشامل للمنفصلة الحقيقية ، وحينئذ تكون الآية من قبيل العدد اما زوج او فرد ، فالمعنى ان الكفار قالوا : إن أخبار « ص » بالحشر والنشر اما افتراء و كذب او اخبار حال الجنة (ولا شك) حينئذ ، اى حين اذ كان المراد بمنع الخلو المعنى اعم الشامل للمنفصلة الحقيقية (ان المراد بالثانى ، اى الاخبار حال الجنة غير الكذب لأنه قسيمه . اى لأن الثانى قسيم الكذب ، اذ المعنى) انه « ص » (كذب ام اخبر حال الجنة ، وقسيم الشيء يجب ان يكون

غيره ، و) لا شك ايضاً ان المراد بالثاني - اى الاخبار حال الجنة -
 (غير الصدق) ايضاً (لأنهم) اى الكفار (لم يمتدوه اى الصدق)
 بل لم يخطر ببالهم انه « د س » يصدر منه الصدق (فعند اظهار تكذيبه
 لا يريدون بكلامه الصدق الذى هو بمراحل عن اعتقادهم) لأنهم هم
 الذين كانوا يقولون « من يحبى العظام وهي رميم » ان هي الاحياء
 الدنيا ، والحاصل انهم لا يجوزون صدقه « د س » ولا سيما في الحشر والنشر
 الذى كان بعيداً عن اعتقادهم غاية البعد (و) الى ذلك اشار بقوله :
 (لو قال لأنهم اعتقدوا عدمه لكان اظهر) .

وكيف كان فقد ثبتت الوسطة ، لأن مراد الكفار بالاخبار حال
 الجنة غير الكذب وغير الصدق (وايضاً لا دلالة لقوله تعالى « ام به جنة »
 على معنى ام صدق بوجه من الوجوه) لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا
 بالالتزام لا حقيقة ولا مجازاً (فلا يجوز ان يعبر عنه) اى عن ام صدق
 (به) اى بقوله « ام به جنة » لان التعبير عن شيء بعبارة لا دلالة لها
 على ان ذلك الشيء يعد فلطاً في اللغة (فمرادهم) اى الكفار (يكون
 كلامه « د س » خيراً حال الجنة) انه اى الخبر حال الجنة (غير الصدق
 وغير الكذب) فثبتت الوسطة لأنهم زعموا ان الخير حال الجنة ليس
 من اقسام الصدق ولا من اقسام الكذب .

(و) ان قلت : لا يلزم من ثبوت الوسطة في زعمهم ثبوتها في نفس
 الامر والواقع ، لأنهم كفار لا اعتبار بهم . قلنا : (هم) اى الكفار
 (عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة) واقسام المعانى والألفاظ
 التى تستعمل فيها ، فعليهم المعول في اللغة ومعانى الألفاظ ولا يصح
 تخطئتهم فيها بسبب كفرهم (فيجب ان يكون من) اقسام (الخير

ما ليس بصادق ولا كاذب ، ليكون هذا) اى الاخبار (حال اللجنة منه) اى مما ليس بصادق ولا كاذب (بزعمهم وان كان صادقاً في نفس الامر) .

والحاصل : انهم اعتقدوا أن الاخبار حال اللجنة نوع من الخبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث ، وخطاؤهم في انه شيء ثالث لا ينفي صحة اطلاعهم بالخبر على شيء ثالث ، فاطلاقهم دليل على ان للخبر نوع ثالث غير الصدق وغير الكذب ، وهو الواسطة .

(فعلم ان الاعتراض بأنه لا يلزم من عدم اعتقاد الصدق عدم الصدق ليس) هذا الاعتراض (بشيء) يعنى به (لأنه) اى الجاحظ (لم يجعل عدم اعتقاد) الكفار (الصدق) اى صدق كلامه «س» (دليلاً على عدم كونه) صلى الله عليه وآله (صادقاً بل) جعل عدم اعتقادهم الصدق دليلاً (على عدم ارادتهم كونه صلى الله عليه وآله صادقاً على ما قررنا ، والفرق ظاهر) .

وذلك - اى ظهور الفرق - وتوضيحه على ما بينه بعض المحققين ان المعترض فهم ان قول الخطيب وغير الصدق خبر طبتدأ محذوف ، والتقدير وهو - اى الثانى - غير الصدق في الواقع ، وانما كان الثانى غير الصدق لانهم لم يمتدوا صدق ، فجعل عدم اعتقاد الصدق حيلة ليكون الثانى غير الصدق ، فاعتراض المعترض عليه بأنه لا يلزم من عدم اعتقاد الصدق الذى قاله الخطيب عدم الصدق في الواقع ، لجواز ان يثبت الصدق مع عدم اعتقاد الصدق ، ألا ترى ان الكفار لا يعتقدون صدق الانبياء قاطبة وهم صادقون في نفس الامر ، وحينئذ لا يتم التعليل - اى قول

الخطيب - لأنهم لم يعتقدوه .

وحاصل الرد على هذا الاعتراض : ان هذا الاعتراض لا يتوجه على الخطيب الا اذا جعل قوله « لأنهم لم يعتقدوه » علة لعدم الصدق ، اى لكون الثانى غير الصدق ، والخطيب انما جعله علة لعدم ارادتهم بالثانى الصدق .

والحاصل : ان الاعتراض مبنى على ان المعمل عدم الصدق ونحن نجعل المعمل عدم ارادة الصدق ، ولا شك انه يلزم من عدم اعتقاد الصدق عدم ارادة الصدق ، فالتعليل تام والفرق واضح - فتأمل تعرف (ورد هذا الدليل) اى دليل الجاحظ على ثبوت الوسطة (بأن المعنى ، اى معنى ام به جنة ام لم يفتر) فكأن الكفار قالوا : افترى على الله كذباً ام لم يفتر (فعبر عنه - اى عن عدم الافتراء - بالجنة ، لأن المجنون) كالمساي والسكران والنائم والفاسق (يلزمه ان لا افتراء له ، لانه) اى الافتراء (الكذب عن محمد) واختلاق .

قال في المصباح : افترى عليه كذباً اختلقه ، وقال في المجمع الافتراء العظيم من الكذب وافتراء افتعله من الفرية واختلقه - انتهى .

(ولا محمد) ولا اختلاق (للمجنون) كالمساي والسكران والنائم والغافل (فالثانى) اى الاخبار حال الجنة (ليس قسيماً للكذب مطلقاً) اى ليس غير الكذب المطلق (بل) الثانى قسيم للكذب ، اى مبائن (لها) اى (هو اخص منه) اى من الكذب المطلق (اعنى) بالاحص (الافتراء ، فيكون هذا) اى قواء تعالى « افترى على الله كذباً ام به جنة » (حصر) وترديد (للنخب الكاذب في نوبه ، اعنى الكذب عن محمد) اى الافتراء (والكذب لا عن محمد) اى الاخبار حال الجنة ، فالأخبار حال الجنة

قسم من الكذب فلا واسطة .

والحاصل : ان الكذب المطلق غاي قسمين : احدهما الافتراء وهو الكذب عن عمد وقصد ، وبعبارة اخرى هو الكذب الذى يصدر من ذوى الارادات والشعور ، وثانيهما الكذب لاعن عمد وقصد ، وهو الذى يصدر عن غير ذوى الارادات والشعور . والمقصود من قوله تعالى « افترى على الله كذبا » ام به جنة ، حصر خبره «ص» بالحشر والنشر في هذين القسمين من الكذب ، فالمقصود بقوله « ام به جنة » الكذب لاعن عمد ، وهو قسم من الكذب المطلق ، والمقصود من الافتراء الكذب عن عمد ، لأن القصد كما بينا داخل في مفهومه ، او هو المتبادر من الكذب المنسوب الى ذوى الارادات والشعور . فتأمل جيداً .

هذا كله اذا قلنا ان العمد - اى القصد والشعور - داخل في مفهوم الافتراء ، او هو المتبادر منه حتى يصير اخص من الكذب المطلق وقسما منه ويصير الاخبار حال الجنة قسماً آخر منه . (ولو سلم ان الافتراء بمعنى الكذب) المطلق غير مقيد بالعمد والقصد ، ففى المقام لا بد من تقييده بأن يكون عن عمد وقصد ليتم المعادلة بين طرفي ام لأنها متصلة بدليل سبق همزة الاستفهام عليها (فالمعنى) حينئذ (اقصد الافتراء - اى الكذب - ام لم يقصد بل كذب بلا قصد) وشعور (لما به من الجنة) اى الجنون .

(فان قلت : الافتراء هو الكذب مطلقاً ، والتقييد) بالعمد والقصد (خلاف الأصل) اذ الأصل في المطلق عدم التقييد (فلا يصار اليه) اى الى التقييد (الا بدليل) يدل على التقييد (فالأولى ان المعنى افترى ام لم يفتر بل به جنون ، وكلام المجنون ليس بخبر لأنه لا

قصد له يعتقد به ولا شعور . ومما يدل على ان كلام المجنون ليس بخبر مادكره السيوطى في شرح الكلام بقوله : وأشار الى اشراط كونه موضوعاً . اى مقصوداً . ليخرج ما ينطق به النائم والساهى ونحوهما بقوله « كاستقم » اذ من عادته اعطاء الحكم والمثال . انتهى .

(فيكون مرادهم) اى الكفار (حصره) اى حصر خبره « ص » بالحشر والنشر (في كونه خبراً كاذباً او ليس بخبر ، فلا يثبت خبر لا يكون صادقاً ولا كاذباً) فلا يثبت واسطة . وبعبارة اخرى : الاخبار حال الجنة ليس صادقاً ولا كاذباً ، لكن لا باعتبار انه واسطة بل باعتبار ان ما ينطق به المجنون ونحوه ليس مقصوداً فليس بكلام حتى يمكن واسطة .

(قلت : كفى دليلاً في التقييد) ما تقدم آنفاً من (نقل ائمة اللغة واستعمال العرب) الافتراء في الكذب عن عمد وقصد (ولا نسلم للقصد والشعور مدخلا في خبرية الكلام ، فان قول المجنون او النائم او الساهى) او نحوه (« يزيد قائم » كلام) وهو (ليس بانشاء ، فيكون خبراً ، ضرورة انه لا يعرف بينهما واسطة) حتى يكون قول هؤلاء منها (وفيه بحث) وهو ان الانحصار في الانشاء والخبر انما هو فيما يكون كلاماً حقيقة على راعى هذا القائل ، ولأن الانحصار فيهما باطل عنده بل يجعل كلام المجنون واسطة .

هذا ، ولنا في المقام كلام ذكرناه في الجزء الاول من المكررات عند قول السيوطى المتقدم ، فراجع ان شئت .

(واعلم ان المشهور فيما بين القوم ان احتمال الصدق والكذب من خواص الخبر لا يجرى في غيره من المركبات مثل « الغلام الذى لزيد »

ويا «زيد الفاضل» مما يشتمل على نسبة (ناقصة غير تامة .
قال محشي التهذيب على قول المصنف « العلم ان كان اذعاناً للنسبة
فتصديق والا فتصور » : اى اعتقاداً بالنسبة الخبرية الشبوتية كالاذهان
بأن زيدا قائم او السلبية كالاعتقاد بأنه ليس بقائم - الى ان قال -
والا فتصور سواء كان ادراكاً لأمر واحد كتصور زيد ، او لأمور متعددة
بدون نسبة كتصور زيد ومحمود وبكر ، أو مع نسبة غير تامة - أى النى
لا يصح السكوت عليها - كتصور غلام زيد ، او تامة انشائية كتصور
اضرب ، او خبرية مدركة بادراك غير اذعانى كما في صور التخيل
والشك والوهم - انتهى .

هذا هو المشهور (و) أما غير المشهور فقد (ذكر بعضهم انه لا فرق)
من حيث احتمال الصدق والكذب (في النسبة في المركب الاخبارى
وغيره) المراد من غير المركب الاخبارى المركب التقييدى فقط لا الانشائى ،
لأن مقصور هذا البعض كما قال الفاضل المحشى نفى الفرق بين النسبة
الخبرية والتقييدية في احتمال الصدق والكذب لا نفيه بين الخبرية
والانشائية . فالحاصل مما ذكره هذا البعض انه لا فرق بين النسبة التامة
الخبرية والنسبة الناقصة التقييدية (الا بأنه ان عبر عنها) اى عن النسبة
(بكلام تام يعنى خبراً وتصديقاً كقولنا « زيد انسان » او) كقولك
زيد (فرس ، والا) اى وان لم يعبر عنها بكلام تام (يسمى مركباً
تقييدياً وتصوراً كما في قولنا « يا زيد الانسان » او) قولك « يا زيد
(الفرس » ، واياً ما كان) اى سواء عبر عنها بكلام تام او عبر عنها
بغيره (فالمركب إما مطابق) للمواقع والخارج (فيكون صادقاً ، او
غير مطابق) للمواقع والخارج (فيكون كاذباً ، فيا زيد الانسان صادق)

لكونه مطابقاً للواقع والخارج (ويازيد الفرس كاذب) لكونه غير مطابق للواقع والخارج (ويازيد الفاضل محتمل) للصدق والكذب ، لانه ان كان في الواقع زيد فاضلاً فزيد الفاضل صادق ، وان لم يكن في الواقع زيد فاضلاً فكاذب

(وفيه) اى فيما ذكره هذا البعض (نظر) وجه النظر : ان المفهوم من كلام هذا البعض امران : الأول مفهوم نفى الفرق بين المركب الاخبارى والمركب النقيدي ، وذلك العموم بدلالة لا النافية للجنس في قوله « لا فرق بين النسبة ، الخ ، والثاني استثناء فرق واحد ، وهو الفرق في التسمية فقط حيث قال : الا انه ان عبر عنها بكلام تام - الخ ، فلا فرق بينهما من حيث الصدق والكذب والا يلزم ان يكون بينهما فرقان فرق من حيث التسمية وفرق من حيث الصدق والكذب ، فرد الشارح الأمر الأول - اى مفهوم نفى الفرق - وابطله بقوله : (لوجوب علم المخاطب بالنسبة في المركب النقيدي دون الاخباري ، حتى قالوا) كما في الكفاية في بحث مفهوم المشتق (ان الأوصاف قبل العلم بها اخبار ، كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف) .

ومن هنا قال نجم الائمة : وانما وجب في الجملة التي هي صفة او صالة كونها خبرية لأنك انما تجيء بالصفة والصلة لتعرف المخاطب الموصوف والموصول المبهمين بما كان المخاطب يعرفه قبل ذكره الموصوف والموصول من اوصافهما بمضمون الصفة والصلة ، فلا يجوز اذن الا ان تكون الصفة والصالة جملتين متضمنتين للحكم المعلوم للمخاطب حصوله قبل ذكر تلك الجملة ، وهذه هي الجملة الخبرية ، لأن غير الخبرية إما انشائية نحو بعث وطلعت واذت حر ونحوها ،

او طلبية كالامر والنهي والاستفهام والتعني والعرض ، ولا يعرف
المخاطب حصول مضمونهما الا بعد ذكرهما ، ولما لم يكن خبر
المبتدأ معرفاً للمبتدأ ولا مخصصاً له جاز كونه انشائية كما مر في
بابه ، ويتبين بهذا وجوب كون الجملة اذا كان صفة او صلة معلومة
المضمون للمخاطب قبل ذكر الموصوف والموصول - انتهى .

وقال في التصريح في باب النعت : الشرط الثاني ان تكون الجملة
خبرية ، اى محتملة للصدق والكذب ، واليه اشار الناظم بقوله « واعطيت
ما اعطيته خيراً » فلا يجوز النعت بالجملة الطلبية والانشائية ، فلا يقال
« مررت برجل اضربه » و لا « مررت بعبد بعثته » قاصداً لانشاء البيع
لا الاخبار بذلك ، لان الطلب والانشاء لا خارج لهما يعرفه المخاطب
فيمتخص به المنعوت - انتهى .

فتمحصل من جميع ما قدمناه ان الغرض من الاتيان بالنعت هو ايضاح
المنعوت وتعيينه او تخصيصه ، فلا بد من ان يكون معلوماً للسامع قبل
الكلام ليحصل الغرض منه .

(فظاهر ان النسبة المعلومة من حيث هي معلومة لا تحتل الصدق
والكذب) لأنها معلومة الصدق والثبوت ، والامعنى للقول بأنها تحتل
الصدق فضلاً عن القول بأنها تحتل الكذب (وجهل المخاطب بالنسبة
في بعض الأوصاف) كقولنا « جاءني زيد العادل » اذا كان المخاطب
جاهلاً بمدالته (لا يخرج) اى وصف العدالة مثلاً (من عدم الاحتمال
من حيث هو) اى مع قطع النظر عن كون المخاطب في خصوص
هذا المورد جاهلاً بنسبة العدالة الى زيد لعدم عامه بذلك .

(كما ان علمه) اى المخاطب (بها) اى بالنسبة (في بعض الأخبار)

كقولنا « محمد رسول الله » اذا كان المخاطب من المسلمين (لا يخرج)
اي كونه « ص » رسول الله (عن الاحتمال) اي عن احتمال الصدق والكذب
(من حيث هو هو) اي مع قطع النظر عن كون المخاطب من
المسلمين العالمين به كونه « ص » رسول الله .

الى هنا كان الكلام في رد الأمر الاول ، و اشار الى رد الأمر الثاني
- اي انحصار الفرق بين المركب الاخباري والمركب التقييدي في التسمية
ومساواتهما من حيث احتمال الصدق والكذب - بقوله : (ثم الصدق
والكذب كما ذكره الشيخ انما يتوجهان الى ما قصد المنكلم اثباته او
نفيه ، والنسبة الوصفية ليست كذلك) لأنها كما تقدم معلومة الثبوت .
(ولو سلم) ان المقصود في النسبة الوصفية ايضاً الاثبات او النفي
(فاطلاق الصدق والكذب على المركب الغير التام مخالف لما هو العمدة
في تفسير الألفاظ ، اعني اللفظة والعرف) الخاص ، اي الاصطلاح (وان
اريد تجديد اصطلاح) يمكن فيه اطلاق الصدق والكذب على المركب
الغير التام (فلا مشاحة) بتشديد الحاء المهملة مصدر باب المفاعلة . قال
في المجموع الشح البخل مع حرص ، فهو اشد من البخل ، لأن البخل في
المال وهو في مال ومعروف - انتهى .

الباب الأول

(احوال الاسناد الخبري)

(وهو) اي الاسناد الخبري (ضم كلمة او ما يجري مجراها) كالجمل
الواقعة موقع مفرد نحو « زيد قام » وكالمركب الاضافي نحو « زيد
صاحب الدار » ونحوه ، وكالمركب التقييدي نحو « زيد في الدار »

او « رجل فاضل » (الى) كلمة (اخرى) قيل لم يقل او ما يجري مجراها
اشارة الى ان المسند اليه دائماً لا يكون الا كلمة مفردة حقيقة ، ولكن
ينتقض هذا بنحو قولهم « لا اله الا الله كلمة الاخلاص » وينحو « لا حول
ولا قوة الا بالله كنز من كنوز الجنة » وينحو قوله تعالى « او لم يكفهم
انا انزلنا » ، فالأولى ان يقال : انما لم يقل ذلك مع كونه مراداً اعتماداً
على ذكره في الأول ودلالته عليه ، ومثل هذا شائع عندهم :

او يقال : انما لم يقله هنا لفظة وقومه في المسند اليه ، وقد يقال لا
حاجة الى ذلك كله لأن الكلمة في قوله « ضم كلمة » شاملة للمسند والمسند
اليه ، فالمسند قسمان كلمة وما يجري مجراها والمسند اليه كذلك ،
فالاقسم اربعة : الاول اذا كان المسند والمسند اليه كلاهما كلمتين نحو
« زيد اسد » و « زيد قائم » ، والثاني اذا كان كل واحد منهما جارياً مجرى
الكلمة نحو « لا اله الا الله » ينحو قائما من النار . والثالث ان يكون المسند
كلمة مفردة حقيقة والمسند اليه جارياً مجراها نحو « زيد قام ابوه » ،
والرابع عكس ذلك نحو « لا حول ولا قوة الا بالله كنز من كنوز الجنة »
فتأمل جيداً .

هـ (بحيث يفيد) ذلك الضم (الحكم) اي يفيد ذلك الضم حكم المتكلم ،
اي يفيد بأن المتكلم حكم (بأن مفهوم احدهما) اي احدى الكلمتين ،
اي المسند (ثابت لمفهوم) الكلمة (الأخرى) اي المسند اليه ، هذا
اذا كان الجملة موحية (او) يفيد ذلك الضم الحكم بأن مفهوم احدهما
(متفق عنه) اي من مفهوم الأخرى ، وهذا اذا كان الجملة سالية .
وليعلم ان المراد من المفهوم اعم من ان يكون مطابقاً او تافهياً ،
ضرورة ان الثابت في « ضرب زيد » او « زيد ضارب » والمتفق في « مضرب

زيد » او « ما زيد يضارب » انما هو الحدث الذي هو جزء المفهوم ، كما قال في الألفية :

المصدر اسم ما سوى الزمان من مدلولي الفعل كأن من امن والنايب في « الانسان حيوان ناطق » والحق في « ما زيد بهجر » انما هو المفهوم المطابق .

(وهذا) التعريف (اول من تعريفه) اي من تعريف الاسناد الخبري (بأنه) اي الاسناد الخبري (الحكم) اي حكم المتكلم (بمفهوم) اي مفهوم المسند (لمفهوم) اي مفهوم المسند اليه (بأن) اي مفهوم المسند (ثابت له) اي لمفهوم المسند اليه ، وهذا اذا كانت الجملة موجبة (او) الحكم بمفهوم لمفهوم بأفـه (متقـى عـه) وهذا اذا كانت الجملة سالمة (كما) ذكر هذا التعريف بالمفهوم (في) اول القانون الاول حيث قال : اعلم ان مرجع الخبرية واحتمال الصدق والكذب الى حكم المخبر الذي يحكمه في خبره بمفهوم لمفهوم - انتهى .

وانما كان التعريف بالضم اول من التعريف بالحكم كما في المفتاح (للقطع بأن المسند اليه والمسند من اوصاف الالفاظ في مرافهم) كالمنصوبية والمجرورية والمذكورية والمحدوفية ونحوها ، يدل على ذلك ما يأتي بعيد هذا من ان علم المعاني انما يبحث عن احوال اللفظ الموصوف بكونه مسنداً اليه ومسنداً ، وكذا ما تقدم في ذيل تعريف علم المعاني من ان احوال الاسناد ايضاً من احوال اللفظ العربي باعتبار ان كون الجملة مؤكدة او غير مؤكدة اعتبار راجع اليها ، اي الى اللفظ ، فالتعريف بما مفاده ضم لفظ الى لفظ اول من التعريف

بما مفاده ضم مفهوم الى مفهوم .

والحاصل : ان تعريف الشارح اول من تعريف المفتاح ، لأن المسند اليه والمسند عندهم من اوصاف الألفاظ ، لأن الاحوال العارضة لهما التي يبحث عنها في بابيهما انما تعرض المذهبين كالذكر والحذف والتعريف والتكثير والاضمار والاعطاف ونحوها ، وككون المسند اسماً او فعلاً او جملة اسمية او فعلية او ظرفية ونحوها ، فالمراد بالمسند اليه والمسند هو اللفظ ، وتعريف المفتاح يقتضي كون المسند اليه والمسند من اوصاف المفاهيم والمعاني ، فلا يتوهم كما في بعض الحواشي : ان التعويض والمزايا انما تعرض اولا على المفاهيم والمعاني ، فالأول ان يجعل المسند اليه والمسند من صفات المفاهيم والمعاني ، اذ على هذا التوهم يلزم ان لا يكون علم المعاني باحثاً عن احوال اللفظ العربي ، وذلك خلاف ما تقدم من تعريفه بأنه علم يعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال . فتدبر جيداً .

(وانما ابتدأ بأبحاث الخبر) اى الابحاث التي تذكر في هذا الباب والابواب الاربعة التي تأتى بعده ، اى انما قدم هذه الابواب على باب الانشاء (لكونه) اى الخبر (اعظم شأناً) قيل اعظمية شأنه انما تكون شراً ، لان الاعتقادات كلها اخبار ، والله فان اكثر المعاورات اخبار (واعم فائدة ، لأنه) اى الخبر (هو الذى يتصور بالصورة الكثيرة) التي تقدم عند قوله وفمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب ، (وفيه يقع) تلك (الصناعات المعجبية ، وبه) اى فيه (يقع غالباً المزايا) في المجموع : المزية على فعلية الفضيلة ، قيل ولا يبنى منه فعل . وقال في المصباح : المزية فعلية وهي التمام والفضيلة ، ولعلان مزية اى فضيلة يمتاز بها عن

غيره ، قالوا ولا يبنى منه فعل ، وهو ذو مزية في الحسب والشرف اى ذو
فضيلة ، والجمع المزاييا مثل عطية وعطايا (التى بها) اى بالمزاييا ،
اى بسببها (التفاضل) بين كلامين وان كانا لمتكلم واحد . ولنعم ما
قيل بالفارسية :

در بيان ودر فصاحت كى بود يكسان سخن

كرچه گوینده بود چون جاحظ و چون اسمی

در كلام ايزد بيچون كه وحى منزل است

كى بود ثبت يدا مافسد يا ارض ابلعى

قال الشيخ : ان الخبر وجميع الكلام معان ينشئها الانسان في نفسه
ويسرقها في فكره ويناوئى بها قلبه ويراجع فيها عقله ، وتوصف بأنها
مقاصد واغراض ، واعظمها شأننا الخبر ، فهو الذى يتصور بالصور الكثيرة
وتقع فيه الساعات السجوية ، وفيه يكون في الامر الاعم المزاييا التى بها
يقع التفاضل في الفصاحة - انتهى .

(ولكونه) اى الخبر (اصلا في الكلام لأن الانسان انما يحصل

منه) اى من الخبر (باشتقاق) .

قال في مرايح الأرواح : الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في

اللفظ والمعنى ، وهو على ثلاثة انواع : صغير وهو ان يكون

بينهما تناسب في الحروف والترتيب نحو ضرب من الضرب ، وكبير

وهو ان يكون بينهما تناسب في اللفظ دون الترتيب نحو جلد من

الجنب ، واكبر وهو ان يكون بينهما تناسب في المخرج نحو نعق

من النعق ، والمراد من الاشتقاق المذكور هنا اشتقاق صغير - انتهى .

اقول : المراد من الاشتقاق في المقام ايضا هو الصغير .

(كالأمر) قال في المراح : الأمر صيغة يطلب بها الفعل - بفتح الفاء - عن الفاعل نحو ليضرب الخ ، وهو مشتق من المضارع لمناسبة بينهما في الاستقبالية - انتهى .

قال في الحاشية على قوله « وهو مشتق من المضارع » ، هذا إشارة إلى جواب اعتراض مقدر ، توجيه الاعتراض انه لم كان الأمر مشتقاً من المضارع دون الماضي ، فأجاب بقوله « لمناسبة بينهما في الاستقبالية » . محصله ان الأمر مشتق من المضارع لأن بينهما مناسبة من حيث انهما يفيدان معنى الاستقبال : أما المضارع فظاهر ، وأما الأمر فلان الانسان انما يؤمر بما لم يفعله ، او تقول ان الأمر لا يجوز ان يؤخذ من الماضي لأنه يؤدي الى تحصيل الحاصل وإلى تكليف ما لا يطاق ، لأن ايجاد الموجود محال ، فلم يبق الا المضارع لامتناع اخذ الأمر من الأمر فأخذ منه . وإلى بعض ما ذكر اشير في المعالم والقوانين في بحث الفور والتراخي فراجع ان شئت .

فان قيل : ان قول المصنف في صدر الكتاب « واشتقاق تسعة اشياء من كل مصدر » يدل على ان الأمر مشتق من المصدر ، وقوله ههنا « وهو مشتق من المضارع » يدل على ان الأمر ليس بمشتق من المصدر ، فبينهما تناف محض .

فالجواب عنه : ان فيه مذهبين : الأول انه مشتق من المصدر ، والثاني انه مشتق من المضارع ، فأشار بقوله ثمة الى المذهب الاول ، وأشار بقوله ههنا الى المذهب الثاني - انتهى .

ومن هذا يعلم ان ما في الدسوقي من ان الأمر مشتق من الماضي عند الكوفيين لا وجه له ، اللهم الا ان يراد بذلك الاشتقاق بالواسطة لا بالذات .

كالمضارع فإنه مشتق من الماضي بالذات ومن المصدر بالواسطة . فتأمل .
(والنهي) قال في المراح : والنهي مثل الأمر في جميع الوجوه .
وقال في الحاشية على قوله « الوجوه » ، أى التى ذكرت من كونه مشتقاً
من المضارع وأحكام نون التأكيد . انتهى .
(أو نقل كعسى ونعم وبعت واشتريت) وسائر صيغ العقود والابتعاثات ،
وقد ذكر في القوانين في آخر القانون الأول ما يفيدك هنا . فراجع
إن شئت .

(أو زيادة أداة) نحو « هل قام زيد » (والنهي) نحو « ليت قومي
يعلمون » والفرجى نحو « لعله يذكر أو يخشى » (وما أشبه ذلك) من
سائر الانشاءات .

(ثم قدم بحث احوال الأسناد) الخبرى (على احوال المسند اليه
والمسند مع ان النسبة) الكلامية التى هو الاسناد حقيقة (متأخرة عن
الطرفين) ضرورة انه مالم يكن شيئاً يسند احدهما الى الآخر لم
ينحقق نسبة ولا اسناد (لأن علم المعاني انما يبحث عن احوال اللفظ
الموصوف بكونه مسنداً اليه ومسنداً) لا عن احوال اللفظ من حيث
ذاته .

(وهذا الوصف) أى كونه مسنداً اليه ومسنداً (انما يتحقق بعد
تحقق الاسناد) والنسبة بين الطرفين (لأنه مالم يسند احد اللفظين الى
الآخر لم يصر احدهما) موصوفاً بكونه (مسنداً اليه والآخر) موصوفاً
بكونه (مسنداً) .

وبعبارة اخرى : علم المعاني انما يبحث عن احوال اللفظ من حيث
كونه احد طرفي النسبة والاسناد ، وذلك لا يتعلق الا بعد تحقق النسبة

والاسناد بين الطرفين (والمتقدم على النسبة) والاسناد (انما هو ذات الطرفين ، ولا يبحث انما) في علم المعاني (عنها) اى عن ذات الطرفين .
حاصل الكلام في المقام : انه ان توهم متوهم ويقول : ان الاسناد متأخر عن ذات الطرفين في الوجود طبعاً فالمناسب تأخير البحث عن احواله وضماً ليوافق الوضع الطبع . قلنا في دفع هذا التوهم : ان البحث في هذا العلم ليس عن ذات الطرفين بل عنهما متصفاً بأحد الوصفين ، ولا يعقل اتصافهما بأحدهما الا بعد تحقق الاسناد بينهما ، فالاسناد متقدم طبعاً ، فالمناسب ان يقدم البحث عن احواله ليوافق الوضع الطبع .

والمشهور أن ما يذكر في هذا الباب من الاسناد الانشائي فهو « يا همام ابن لي صرحاً » ونحوه انما هو من قبيل الاستطراد ، لأن هذا الباب والابواب الأربعة بعده كلها راجعة الى احوال الخبر ، ولذلك يقول في آخر باب الانشاء : « تنبيه » الانشاء كالخبر في كثير مما ذكر في الابواب الخمسة السابقة ، فليعتبره الناظر والمتأمل في الاعتبارات ولطائف العبارات ، فان الاسناد الانشائي ايضاً إما مؤكد او مجرد عن التأكيد ، وكذا المسند اليه إما مذكور او محذوف مقدم او مؤخر معرف او منكر الى غير ذلك ، وكذا المسند إما اسم او فعل مطلق او مقيد بمفعول او شرط او غيره ، والمتعلقات إما متقدمة او متأخرة مذكورة او محذوفة ، واسناده وتعلقه ايضاً إما بقصر او بغير قصر ، والاعتبارات المناسبة في ذلك مثل ما ذكر في الخبر ولا يخفى عليك اعتباره بعد الاحاطة بما سبق والله المبرر . انتهى .
واما الاستطراد فقال في حاشية التهذيب في بحث الضائقة : الاستطراد

هو ان يطرد الصياد صيداً ثم يعرض له آخر يطرده ويصيده لا على سبيل القصد اولا ، ثم استعير لأن يذكر في الكلام شيء غير ما سبق له الكلام اذا تعلق ذلك الغير بما سبق له الكلام بوجه من الوجوه ثم الرجوع الى ما سبق له الكلام . انتهى .

هذا هو المشهور في هذا المقام ، لكنه بظاهره ينافي ما يأتي عند قوله « ثم الاسناد منه حقيقة بقلبية » حيث يقول الشارح : ذكره بالاسم الظاهر دون الضمير لئلا يعود الى الاسناد الخبري ، وكذلك ما يأتي من قوله « وهو غير مختص بالخبر بل يجري في الانشاء » فتأمل جيداً .

(لا شك) لمن هو عالم بأن الغرض من وضع الانفاظ والهيئات التركيبية . كما اشير اليه في ديباجة الكتاب - ان يعرف كل احد صاحبه ما في ضميره لا شك له في (ان قصد المخبر) اي مقصود المخبر (اي من يكون مصدر الاخبار والاعلام) عما لا يعرفه المخاطب من الحكم او لازمه (لا) مطلق (من يتلفظ) اي يشكلم (بالجملة الخبرية ، فانه) اي المتكلم (كثيراً ما) اي حيناً كثيراً (يهود الجملة الخبرية) وان كانت انشاء معنى (لأغراض اخر) سوى الاخبار والاعلام ، اي (سوى افادة الحكم او لازمه ، كقوله تعالى حكاية عن امرأة عمران « رب اني وضعتها انثى ») فانها لم تلفظ ولم تتكلم بهذه الجملة اخباراً او اعلاماً بالحكم او لازمه ، لأن المخاطب بها هو الله جل جلاله وهو عالم بكل منهما ، بل تلفظت وتكلمت بها (اظهاراً للمحسر على خيبة رجائها وعكس تقديرها والتعزن الى ربها ، لأنها كانت ترجو وتقدر ان تلد ذكراً) لما روي من انها كانت عاقراً لم

تلد الى ان عجزت ، فبينما هي في ظل شجرة بصرت بطائر يطعم فرخاً له ، فتحركت نفسها للولد وتمنته فقالت : اللهم ان لك على نذراً شكراً إن رزقتني ولداً ان اتصدق به على بيت المقدس لا يد لي عليه ولا استخدمه بل اجعله من خدمته وسدنته ، فحملت بهريم ، فلما وضعتها قالت : « رب اني وضعتها انثى » .

ولاشك عند من له ذوق سليم وفهم مستقيم في ان اظهار خلاف ما يرجوه الانسان يلزمه التحسر ، فالجملة من قبيل ذكر الملزوم واردة لللازم او العكس ، لما قيل بالفارسية : « هر كرا دردى رسد ناچار گويدواي واي » .

وليعلم ان الآية من قبيل ما يأتي في آخر بحث الانشاء من ان الخبر قد يقع موقع الانشاء لاعتبارات مناسبة لمقتضى الحال والمقام ، فلا وجه لما استشكله بعض المحققين ، وهذا نص : وأما قول بعضهم استعمال الكلام في اظهار التحسر والتعزن والضعف معجاز مركب ، وتحقيقه ان الهيئة التركيبية في مثله موضوعة للاخبار ، فاذا استعمل ذلك المركب في غير ما وضع له فان كانت العلاقة المشابهة فاستعارة والا فمعجاز مرسل ، والآية من قبيل الثاني ، لأن الانسان اذا أخبر عن نفسه بوقوع ضد ما يرجوه يلزمه اظهار التحسر ، فهو من قبيل ذكر الملزوم واردة لللازم . انتهى كلامه .

ففيه نظر ، اذ يلزم عليه ان الآية انشاء معني ، وحيث لا تصلح شاهداً للمشارح ، اذ هو بصدد التمثيل لما اذا كان خبر المخبر لم يفد المخاطب الحكم ولازمة . انتهى .

ويأتي شطر من الكلام في هذه الآية في بحث تعريف المصنف اليه

انشاء الله تعالى .

(وقوله تعالى حكاية عن ذكرينا عليه السلام «رب اني ومن العظم مني» واشتعل الرأس » اذ لم يقله اخباراً واعلاماً عن ومن العظم منه ، بل انما قال ذلك (اظهاراً للضعف والتخشم) اى التذلل والتخضع والتضرع ، ويأتى بعض الكلام فيه ايضاً فى ذلك البحث فانتظر .)
(وقوله تعالى « لا يستوي القاعدون من المؤمنين » غير اولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله بأموالهم وانفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وانفسهم على القاعدى درجة وكلا وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدى اجراً عظيماً » (فان الآية) لم تنزل للاخبار والاعلام لأن المخاطبين - اعنى النبى «ص» واصحابه - عالمون بالحكم ولازمه ، بل انما نزلت (اذكرا))

قال فى الكشاف : فان قلت معلوم ان القاعد بغير عذر والمجاهد لا يستويان . قلت : معناه الاذكار (لما بينهما من التفاوت العظيم) والبيان البعيد (ليتأنف القاعد وينرفع بنفسه عن انحطاط منزلته) فيمتز للمجاهد ويرغب فيه (ومثله «هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون» تحريكاً للحمية المجاهل) ليهاب به .

قال الراغب : انب فلان من كذا بمعنى استنكف ، وقال ايضاً : وعبر عن القوة الغضبية اذا ثارت وكثرت بالحمية ، فقبل حميت على فلان اى غضبت عليه . انتهى . والباء فى بنفسه للتعدية ، اى برقع نفسه .

(وامثال هذا) الذى ذكر ، اى الجملة الخبرية التى ليس المتكلم بها بصدد الاخبار والاعلام ، بل يتكلم بها لاجراض آخر سوى افادة الحكم او لازمه (اكثر من ان يحصى) لأن الجملة اذا استعملت كذلك

تكون مجازاً ، والمجاز في كلام البلغاء أكثر من الحقيقة ، ولذا قالوا
كلمات البلغاء مشحونة بالمجاز .

قال في المزهري في النوع الرابع والعشرين نقلاً عن ابن خنيز : واعلم
ان أكثر اللغات مع تأمله مجاز لا حقيقة ، ألا ترى ان نحو « قام زيد »
معناه كان منه القيام ، أي هذا الجنس من الفعل ، ومعلوم انه ام يكن منه
جميع القيام ، وكيف يكون ذلك وهو جنس والجنس يطلق على جميع الماضي
وجميع الحاضر وجميع الآتى الكائنات من كل من وجد منه القيام ، ومعلوم
انه لا يجتمع لانسان واحداً في وقت واحد ولا في اوقات القيام كله الداخل تحت
الوهم هذا محال ، فحينئذ « قام زيد » مجاز لا حقيقة - الى ان قال : قال لي
ابو علي : قولنا « قام زيد » بمنزلة قولنا « خرجت فاذا الأسد » ومعناه
ان قولهم « خرجت فاذا الأسد » تعريفه هذا تعريف الجنس ، كقولك
« الأسد اشد من الذئب » وانت لا تريد انك خرجت وجميع الأسد التي
يشاؤها الوهم على الباب هذا محال ، وانما اردت فاذا واحد من هذا
الجنس بالباب ، فوضعت لفظ الجماعة على الواحد لما فيه من الاتساع
والنوكيد والتشبيه ، اما الاتساع فلانك وضعت اللفظ المعتاد للجماعة على
الواحد ، وأما النوكيد فلانك نظمت قدر ذلك الواحد ، بأن جئت بلفظة
على اللفظ المعتاد للجماعة ، واما التشبيه فلانك شبهت الواحد بالجماعة ،
لأن كل واحد منها مثله في كونه اسداً ، واذا كان كذلك فمثله
« قعد زيد وانطلق » و « جاء الليل وانصرم النهار » ، وكذلك « ضربت
زيداً » مجازاً ايضاً من جهة اخرى سوى التجوز في الفعل ، وذلك لأن
المضروب بمضه لا جميعه ، وحقيقة الفعل ضرب جميعه ، ولهذا يؤتى عند
الاستظهار ببدل البعض نحو « ضربت زيداً رأسه » وفي البدل ايضاً تجوز ،

لأنه قد يكون المضروب بعض رأسه لا كل الرأس .

ونقل عنه فيه أيضا أنه قال : وإنما يقع المجاز ويعدل اليه عن الحقيقة
لعمان ثلاثة ، وهي الاتساع والتوكيد والتشبيه ، فإن عدمت الثلاثة تعينت
الحقيقة ، فمن ذلك قوله «س» في الفرس «هو بحر» ، فالعماني الثلاثة
موجودة فيه : أما الاتساع فلأنه زاد في أسماء الفرس للثني هي فرس وطرف
وجواد ونحوها البحر حتى إن احتيج اليه في شعر أو سجع أو اتساع استعمال
استعمال بقية تلك لأسماء ، لكن لا يقضى الى ذلك إلا بقريضة تسقط الشبهة ،
وذلك كأن يقول الشاعر :

علوت مطا جوادك يوم يوم . وقد ثمد الجواد فكان بحرا

و كأن يقول الساجع «فرسك هذا إذا سما بغرته كان فجرا وإذا
جرى الى غايته كان بحرا» ، فإن عرى من دليل فلا لئلا يكون
البيان والغاذا ، وأما التشبيه فلأن جريه يجري في الكثرة بجرى مائه ،
وأما التوكيد فلأنه شبه العرض بالجواهر وأثبت في النفوس منه .

وكذلك قوله تعالى «وادخلنا» في رحمتنا «هو مجاز ، وفيه العماني
الثلاثة : أما السعة فكأنه زاد في اسم الجهات والمحال اسماً هو الرحمة ،
وأما التشبيه فلأنه شبه الرحمة وإن لم يصح دخولها بما يجوز دخوله
فلذلك وضعه ووضع ، وأما التوكيد فلأنه أخبر عن المعنى بما يخبر به
عن الذات ، وجميع أنواع الاستعارات داخلة تحت المجاز كقوله :

غمر الرذا إذا تبسم ضاحكا . غلقت اضحكته رقاب المال

وكقوله :

دوجه كأن الشمس حملت رداها عليه نقى الخد لم يتجدد

جعل للشمس ردا استعمالا للنور لأنه ابلغ : وكذلك قولك «بنيت

لك في قلبي بيتاً » مجاز واستعارة لما فيه من الاتساع والتوكيد والنشيب ،
بخلاف قولك « بنيت داراً » فإنه حقيقة لا مجاز فيه ولا استعارة ، وإنما
المجاز في الفعل الواصل اليه .

ومن المجاز في اللغة ابواب الحذف والزوائد والتقديم والتأخير
والحمل على المعنى والتعريف ، نحو « وأسأل القرية » ، ووجه الاتساع
فيه أنه استعمل لفظ السؤال مع ما لا يصح في الحقيقة سؤاله ، والنشيب
أنها شبهت بمن يصح سؤاله لما كان بها ، والتوكيد أنه في ظاهر اللفظ
أحال بالسؤال على من ليس عادته الإجابة ، فكأنهم ضمنوا لأبيهم أنه
إن سأل الجمادات والجمال أنبأته بسعة قولهم وهذا تناء في تصحيح الخبر -
انتهى المنقول عن ابن جني .

والى هذا القول يشير في القوانين في القانون الرابع حيث يقول :
إذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خالياً عن
القرينة فالأصل الحقيقة ، أعني به الظاهر ، لأن مبنى التفهيم والتفهم على
الوضع اللفظي غالباً ، ولا خلاف لهم في ذلك ، وأما إذا استعمل لفظ في
معنى أو معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه أو مجازاً
أو حقيقة إذا كان واحداً دون المتعدد أو التوقف لأن الاستعمال أهم ،
المشهور الأخير ، وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة ، والحيد
المرتضى على الأول لظهور الاستعمال فيه ، وهو ممنوع ، والثاني منقول
عن ابن جني ، وجنع اليه بعض المتأخرين ، لأن أغلب لغة العرب
مجازات ، والظن يلحق الشيء بالاعم الأغاب - انتهى محل الحاجة من
كلامه .

وقد نقل عن الأستاذ أبي اسحق الاسفرايني أنه لا مجاز في لغة

العرب ، واحتج على ذلك بأن حد المجاز عند مثبتيه انه كل كلام تجوز به عن موضوعه الاصلى الى غير موضوعه الاصلى ، لنوع مقارنة بينهما في الذات او في المعنى .

اما المقارنة في المعنى فكوصف الشجاعة والبلاهة ، واما في الذات فكتسمية المطر سماء وتسمية الفضلة غائطاً وعذرة ، والعذرة فناء الدار ، والغائط الموضع المظلم من الأرض كانوا يرتادونه عند قضاء الحاجة ، فلما كثر ذلك نقل الاسم الى الفضلة . وهذا يستدعى منقولاً عنه متقدماً ومنقولاً اليه متأخراً ، وليس في لغة العرب تقديم وتأخير ، بل كل زمان قدر ان العرب قد نطقت فيه بالحقيقة وقد نطقت فيه بالمجاز ، لأن الأسماء لا تدل على مدلولاتها لذاتها ، اذ لا مناسبة بين الاسم والمسمى ، ولذلك يجوز اختلافها باختلاف الامم ويجوز تغييرها ، والثوب يسمى في لغة العرب باسم ، وفي لغة المعجم باسم آخر ، ولو سمي الثوب فرساً والفرس ثوباً ما كان ذلك مستحيلاً ، بخلاف الأداة العقلية فانها تدل لذواتها ولا يجوز اختلافها ، اما اللغة فانها تدل بوضع واصطلاح ، والعرب نطقت بالحقيقة والمجاز على وجه واحد ، فجعل هذا حقيقة وهذا مجازاً ضرب من التحكم فان اسم السبع وضع للسد كما وضع للرجل الشجاع - انتهى .

واجاب عن ذلك السيوطي : بأنه انا نسلم ان الحقيقة لا بد من تقديمها على المجاز ، فان المجاز لا يعقل الا اذا كانت الحقيقة موجودة ، ولكن التاريخ مجهول عندنا ، والجهل بالتاريخ لا يدل على عدم التقديم والتأخير - انتهى ؛

وقال بعض المحققين : انه ليس مراد من انكر المجاز في اللغة

ان العرب لم تنطق بمثل قواك للشجاع انه اسد ، فان ذلك مكابرة وعناد ، ولكن هو دائر بين امرين : إما ان يدعى ان جميع الألفاظ حقائق ويكتفى في الحقيقة بالاستعمال وان لم يكن بأصل الوضع كما اختاره السيد المرتضى ، وهذا مسلم ويعود البحث لفظياً ، وان اراد استواء الكل في اصل الوضع فهذا مراغمة للحقائق ، فانا نعلم ان العرب ما وضعت اسم الحمار المبلد . انتهى .

وانما اطنبنا الكلام هنا لما فيه من فوائد جمة لمن يكون له في فهم المباحث الدقيقة ميل وهمة ، فلنرجع الى ما كنا فيه .

(وكفاك شاهداً على ما ذكرت) من انه كثيراً ما يورد الجملة الخبرية لأغراض آخر سوى افادة الحكم او لازمه (قول الامام المرزوقى في قوله) اى الشاعر الحماسى مخاطباً لامراته اميمة تلومه على عدم الانتقام والأخذ بثأر اخيه)

(قومي هم قتلوا اميم اخي فاذا رميت يصيبني سهمي)
فلئن عفوت لأعفون جـالا ولئن سطوت لأوهنن عظمي

يقال الامام المرزوقى : (هذا الكلام) اى البيت الأول (تحزن وتفجع) اى انشاء لهما ، لما اشرنا اليه آنفاً من ان استعمال الكلام في اظهار النحس والتعزن والضعف ونحو ذلك انشاء وبجاز مركب (وليس) هذا الكلام (باخبار) عن ان قومه قتلوا أخاه ، لأن المخاطب بهذا الكلام امرأته اميمة ، وهى عالمة بمضمون هذا الكلام . والحاصل : ان الشاعر يقول لامراته يا اميمة قومي هم الذين فجعوني بقتل اخي ، فلو حاولت الانتقام منهم هار ذلك علي بالمضرة ، لأن عز الرجل بعشيرته ، فان عفوت عنهم بالانصاح والتجاوز عفوت عن امر عظيم وخطب جليل

واظهرت الاحسان الكامل لهم ، وان قهرتهم بالانتقام عاد الأمر الى توهين حالى . وبعبارة اخرى : الذين قتلوا أخى هم قومى . فان حاربهم حاربت قومى فكأنه قد حاربت نفسه لأنهم منى وانا منهم . فلا يمكننى طلب دم أخى لأنى اذا رميت احداً بالسهم اصابنى ذلك السهم . لأنى ان اقتل رجلاً من اهلى فيقتل فاصرى ، فلذلك تركت الانتقام .

فأمية المخاطبة التى كانت تلومه على التقاعد عن الثار عامة بأن القاتلين لأخيه قومه ، وتعلم بأنه عالم بذلك ، فالقصد من الكلام حيثئذ اظهار التعزى والتفجع على قتل أخيه وعدم تمكنه من الانتقام . ومنه قوله :

(هوأى مع الركب اليمانين مصعد جنب وجثمانى بمكة موثق)
وسأأتى بيانه فى بحث تعريف المسند اليه بالاضافة .

(لكنه) أى المخبر (اذا كان يصدر الاخبار) والاعلام (فلا شك ان قصده بخبره افادة المخاطب أما المحكم) أى الوقوع فى الموجبة واللاوقوع فى السالبة (كقوله « زيد قائم » لمن) أى لمخاطب (لا يعرف) أى لا يعلم (انه) أى زيد (قائم) وكقوله « ما زيد عدل » لمن لا يعرف انه ليس بعدل (او كونه . أى المخبر . علماً به ، أى بالمحكم) لأن الاصل كما قيل - فى كل مخبر علمه بما يخبر ، فلا يرد ان يقال خبر الهاك لا علم معه ، فلا يفيد الاخبار علم المخبر ، لأن ذلك الاصل مبنى على الاغلب ، ويحتمل ان يراد بالعلم معناه الأهم ، أى حصول صورة النسبة الكلامية فى ذهن المخبر - فتأمل .

(كقولك « قد حفظت التوراة » لمن حفظه) معقداً أن المخبر لا يعلم ذلك . وليعلم ان عود ضمير المذكر الى التوراة باعتبار تأويله

بالكتاب (و) ليعلم ايضاً ان المراد (بالحكم هنا) كما قلنا (وقوع النسبة) الكلامية (مثلاً) واللاقوع ، وذلك لأن كل من له إمام بمعنى المركبات يفهم من تركيب «زيد قائم» ان المتكلم اخبر به عن وقوع قيام زيد ، ومن تركيب «ما زيد قائم» انه اخبر به عن لاوقوعه (لا ايقاعها) اى النسبة في الموجبة ولا انتزاعها في السالبة (لظهور ان ليس قصد المخبر افادة انه قد اوقع النسبة) فيما افاد الحكم (او) افادة (انه) اى المخبر (عالم بأنه اوقعها) هذا في الموجبة وقس عليه السالبة .

(وايضاً لو اريد) بالحكم هنا (هذا) اى الايقاع في الموجبة (لما كان لانكار الحكم) بهذا المعنى (معنى) وذلك لأن الايقاع معناه الادراك ، اى ادراك المتكلم ان النسبة واقعة ، والانتزاع معناه ادراك انها ليست بواقعة ، وهذا المعنى لا يقبل الانكار والتكذيب (لامتناع ان يقال : انه) اى المتكلم (لم يوقع النسبة) اى لم يدركها في الموجبة ، وكذلك امتناع ان يقال أنه لم ينتزهها اى لم يدرك انها ليست بواقعة .

والحاصل : انه اذا قال المتكلم «زيد قائم» كان مقصوده افادة ان ثبوت القيام لزيد ، اى نسبته اليه حاصل ومحقق في الخارج ، وليس مقصوده افادة انه ادرك تلك النسبة ، فلما كان المتكلم يصدد افادة وقوع تلك النسبة فيكون المراد بالحكم هنا ذلك - فتأمل جيداً .

(فان قلت :) ما ذكرت من ان المراد بالحكم هنا وقوع النسبة وثبوتها يناقئ ما هو المتحقق عليه عندهم ، لأنه (قد اتفق القوم على ان مداول الخبر انما هو حكم المخبر بوجود المعنى في الاثبات وبعدمه

في النفي ، وانه) اى الخبر (لا يدل على ثبوت المعنى) في الواقع ونفس الأمر (او انتفاءه) كذلك (والا) اى وان لم يكن كذلك . اى دل على الثبوت او النفي في الواقع ونفس الأمر ، فحينئذ يرد عليه امور ثلاثة : الاول انه (لما وقع) حينئذ (شك من سامع في خبر يسمعه بل علم ثبوت ما اثبت وانتفاء ما نفى ، اذ لا معنى للدلالة الا افادته العلم بذلك الشيء) ولذلك قال المحقق الطوسى : ان ملزوم العلم دليل . وفي شرح المطالع وحاشية التهذيب وشرح الكافية : ان الدلالة هي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر . هذا احد الاصطلاحين ، وفيها اصطلاح آخر يأتي في جعل المنكر كغير المنكر . قال الشيخ : ان الخبر وجميع الكلام معان ينشئها الانسان في نفسه ويصرفها في فكره ويناجي بها قلبه ويراجع فيها عقله وتوصف بأنها مقاصد واغراض ، واعظمها شأنها الخبر ، فهو الذى يتصور بالصور الكثيرة وتقع فيه الصناعات المعجبة ، وفيه يكون في الأمر الأعم المزايا التى بها يقع التفاضل في الفصاحة .

ثم قال : واعلم انك اذا فحش اصحاب اللفظ مما في نفوسهم وجدتهم قد توهموا في الخبر انه صفة للفظ ، وان المعنى في كونه اثباتاً انه لفظ يدل على وجود المعنى من الشيء او فيه ، وفي كونه نفياً انه لفظ يدل على عدمه وانتفاءه عن الشيء ، وهو شيء قد لزمهم وسرى في عروقهم وامتزج بطبائعهم حتى صار الظن بأكثرهم ان القول لا ينجع فيهم .

والدليل على بطلان ما اعتقدوه : انه محال ان يكون اللفظ قد نسب دلالة على شيء ثم لا يحصل منه العلم بذلك الشيء ، اذ لا معنى

لكون الشيء دليلاً إلا افادته إياك العلم بما هو دال عليه ، وإذا كان هذا كذلك علم منه أن ليس الأمر على ما قالوه من أن المعنى في وصفنا اللفظ بأنه خبر أنه قد وضع لأن يدل على وجود المعنى أو عدمه ، لأنه لو كان كذلك لكان ينبغي أن لا يقع من سامع شك في خبر يسمعه ، وإن لا تسمع الرجل مثبت ويتقي إلا علمت وجوده مثبتاً واثبت وانتفاء ما نفى ، وذلك مما لا يشك في بطلانه ، وإذا لم يكن ذلك مما يشك في بطلانه وجب أن يعلم أن مدلول اللفظ ليس هو وجود المعنى أو عدمه ، ولكن الحكم بوجود المعنى أو عدمه ، وإن ذلك - أي الحكم بوجود المعنى أو عدمه - حقيقة الخبر - انتهى .

(و) الأمر الثاني أنه (لما صح ضرب زيد إلا وقد وجد منه الضرب لثلاً يلزم اخلاء اللفظ عن معناه الذي وضع له ، وحيث لا يتحقق المكذب أصلاً) .

قال الشيخ : وأعلم أنه إنما ألزمهم ما قلناه من أن يكون الخبر على وفق المخبر عنه ابتداءً من حيث أنه إذا كان معنى الخبر عندهم إذا كان أثباتاً أنه لفظ موضوع ليدل على وجود المعنى المخبر به من المخبر عنه أو فيه وجب أن يكون كذلك ابتداءً ، وإن لا يصح أن يقال « ضرب زيد » إلا إذا كان الضرب قد وجد من زيد ، وكذلك يجب في النفي أن لا يصح أن يقال « ما ضرب » إلا إذا كان الضرب لم يوجد منه ، لأن تجويز أن يقال « ضرب زيد » من غير أن يكون قد كان منه ضرب ، وإن يقال « ما ضرب زيد » وقد كان منه ضرب يوجب على اصحاب اخلاء اللفظ من معناه الذي وضع له ليدل عليه ، وذلك مما لا يشك في فساده ، ولا يلزمنا على اصلنا لأن معنى اللفظ

عندنا هو الحكم بوجود المخبر به من المخبر عنه أو فيه إذا كان الخبر اثباتاً والحكم بعدمه إذا كان نفياً ، واللفظ عندنا لا ينفك عن ذلك ولا يخلو منه ، وذلك لأن قولنا «ضرب وما ضرب» يدل من قول الكاذب على نفس ما يدل عليه من قول الصادق ، لأننا أن لم نقتل ذلك لم نقتل من أن يزعم أن الكاذب يخلو اللفظ من المعنى ، أو يزعم أنه يجعل للفظ معنى غير ما وضع له ، وكلاهما باطل ، ومعلوم أنه لا يزال يدور في كلام العقلاء في وصف الكاذب أنه مثبت ما ليس بثابت ويتقضى ما ليس بمنفك ، والقول بما قالوه يؤدي إلى أن يكون العقلاء قد قالوا المحال من حيث يجب على أصلهم أن يكونوا قد قالوا أن الكاذب يدل على وجود ما ليس به وجود وعلى عدم ما ليس به معدوم ، وكفى بهذا تمافاً وخطلاً ودخولاً في اللغو من القول ، وإذا اعتبرنا أصلنا كان تفسيره أن الكاذب يحكم بالوجود فيما ليس به وجود وبالعدم فيما ليس به معدوم ، وهو أحد كلام وأحسنه .

والدليل على أن اللفظ من قول الكاذب يدل على نفس ما يدل عليه من قول الصادق أنهم جعلوا خاص وصف الخبر أنه يحتمل الصدق والكذب ، فلولا أن حقيقة فيهما واحدة لما كان لحددهم هذا معنى ، ولا يجوز أن يقال : أن الكاذب يأتي بالعبارة على خلاف المخبر عنه ، لأن ذلك إنما يقال فيمن أراد شيئاً ثم أتى بلفظ لا يصلح للذي أراد ، ولا يمكننا أن نزعم في الكاذب أنه أراد أمراً ثم أتى بعبارة لا تصلح لما أراد . انتهى .

(و) الأمر الثالث أنه (للزم التناقض في الواقع عند الأخبار بأمرين متناقضين) .

قال الشيخ : ومن الدليل على فساد ما زعموه أنه لو كان معنى الإثبات

الدلالة على وجود المعنى واعلامه السامع ايضاً وكان معنى التقى الدلالة على عدمه واعلامه السامع ايضاً لكن ينبغي اذا قال واحد «زيد عالم» وقال آخر «زيد ليس بعالم» ان يكون قد دل هذا على وجود العلم وهذا على عدمه ، واذا قال الموحد «العالم محدث» وقال الماسد «هو قديم» ان يكون قد دل الموحد على حدوثه والماسد على قدمه ، وذلك ما لا يقبله عاقل - انتهى :

(قلت : ظاهر ان العلم) الحاصل من الخبر (بثبوت شيء) في الواقع كالعلم الحاصل من «قام زيد» بثبوت القيام له واقعاً (لا يستلزم) هذا العلم (ثبوته) اي ثبوت ذلك الشيء ، اي القيام (في الواقع) لأن دلالة الألفاظ على معانيها وضعية يجوز تخلفها ، وليست عقلية ولا طبيعية تقتضى استلزام الدليل للمدلول استلزماً عقلياً كدلالة الدخان على النار او طبيعياً كدلالة اح اح على وجع الصدر .

والحاصل : ان قول المخبر «قام زيد» يدل بحكم الوضع على ثبوت القيام لزيد في الواقع ، ودلالته على ذلك لا يستلزم ان يكون هذا الثبوت متحققاً في الواقع ، لجواز ان يكون الخبر - اعني قام زيد - كذباً ، واذا كان الأمر بهذه المثابة من الظهور (فكأنهم ارادوا) بقولهم انه لا يدل على ثبوت المعنى (انه) اي الخبر الموجب (على ثبوت المعنى في الواقع قطعاً بحيث لا يحتمل عدم الثبوت ، والا) اي وان لم يريدوا ذلك (فانكار دلالة الخبر) بحكم الوضع (على ثبوت المعنى) في الموجبة (او انتفاؤه) اي المعنى في السالبة (معلوم للبطلان) لأن كل من له شعور ، وعلم بمعنى هذا التركيب - اي تركيب قام زيد - يفهم منه ان المخبر اخبر به عن ثبوت القيام لزيد في الواقع (اذ لا

معنى للدلالة (اللفظية) (الافهم المعنى منه) اى من الخبر (ولا شك)
في (انك اذا سمعت) من المخبر (خرج زيد تفهم منه) اى من
خرج زيد (انه) اى زيد (خرج وعدم الخروج احتمال عقلى) نشأ
من كون دلالة الخبر وضعية يجوز فيها تخلف الدال عن المدلول كما
في الكواذب ، بخلاف الدلالة العقلية والطبيعية فانها كما قلنا لا يجوز
فيها التخلف .

(ولهذا) اى ولعدم الشك في انك اذا سمعت « خرج زيد » تفهم منه
الخروج (يصح اذا قيل لك من اين تعلم هذا) اى انه خرج (ان
تقول) في جواب هذا الاستفهام (سمعته) اى ما يدل على خروجه بالوضع ،
اى سمعت خرج زيد (من فلان) المخبر . فعلمت انه . اى (زيد خرج .
فيكون جوابك هذا صحيحاً صادقاً ، فثبت ان الخبر يدل على ثبوت
المعنى او انتفاءه لا على مجرد الحكم بالثبوت او الانتفاء .

(ولو كان مفهوم القضية) اى الخبر (هو) مجرد (الحكم بالثبوت
او الانتفاء لكان مفهوم جميع القضايا متحققاً دائماً) اذ لازم كل خبر
واقضية - كما تقدم في اول الباب - هو الحكم بالثبوت او الانتفاء
(فلم يصح قولهم : بين مفهوم « زيد قائم » و « زيد ليس بقائم »
تناقض ، لامتناع تحقق) الخبرين (المتناقضين) لما ثبت في محله من
ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل منهما
كذب الأخرى وبالعكس ..

(ثم الحق ما ذكره بعض المحققين ، وهو ان جميع الاخبار من
حيث اللفظ لا يدل الا على الصدق) اى على المعنى الذى وضعت
الهيئة التركيبية له . اى ثبوت المعنى في الايجاب ونفيه في السلب

(وأما الكذب) أى عدم ثبوت المعنى فى الإيجاب وثبوته فى السالب (فليس بمدلوله) من حيث الوضع (بل هو) أى الكذب (تقيضه) أى تقيض اللفظ ، أى نقيض مدلوله الوضعى المتقدم .

(و) أما (قولهم يحتمله) أى الكذب فانهم (لا يريدون به) أى بهذا القول (ان الكذب مدلول للفظ الخبر) أى يكون (كاصدق) مدلولاً له (بل المراد) بقولهم المذكور (انه) أى لفظ الخبر (يحتمله) أى الكذب (من حيث هو) أى مع قطع النظر عن كونه موضوعاً بهيئته التركيبية للصدق فقط (أى لا يمتنع عقلاً ان لا يكون مدلول اللفظ ثابتاً) وذلك لما تقدم آنفاً من ان هذا الاحتمال انما نشأ من كون دلالة لفظ الخبر على المعنى الموضوع له - ايجاباً كان او سلباً - وضعية يجوز فيها التخلف عقلاً .

(ويسمى الأول ، أى الحكم الذى يقصد بالخبر افادته المخاطب فائدة الخبر ، والثانى أى كون المخبر عالمًا به) أى بالحكم (لازماً لها . أى لازم فائدة الخبر - لما ذكر فى المفتاح) فى اول القانون الأول ما هذا نصه : اعلم ان مرجع الخبرية واحتمال الصدق والكذب الى حكم المخبر الذى يحكمه فى خبره بمفهوم لفهوم - الى ان قال : ومرجع كون الخبر مفيداً للمخاطب الى استفادة المخاطب منه ذلك الحكم ، ويسمى هذا فائدة الخبر ، كقولك « زيد عالم » لمن ليس واقفاً على ذلك ، او استفادته منه افك تعلم ذلك ، كقولك لمن حفظ التوراة « قد حفظت التوراة » ويسمى هذا لازم فائدة الخبر ، والاولى بدون هذه تمتنع وهذه بدون الاول لا تمتنع ، كما هو حكم اللازم المجهول المساواة - انتهى .

وانما نقلنا كلام المفتاح بطوله لتعرف ما في المنقول المنسوب اليه من التغيير والتصرف ، وهو (ان الفائدة الأولى) اي الحكم الذى يسمى فائدة الخبر (بدون الثانية) اي كون المخبر عالمأ به (تمتنع : وهي) اي الثانية (بدون) الفائدة (الأولى لا تمتنع كما هو حكم اللازم المجهول المساواة) وانما عبر بالمجهول المساواة ليشمل اللازم المساوى بحسب الواقع الأعم بحسب الاعتقاد ، كالتخالفية والرازقية ونحوهما بالنسبة الى الله جل جلاله ، فان هذه الصفات حيث يعتقدونها الكفار والعوام كالأنعام اعم تكون مجهولة المساواة ، وان لم تكن اعم وادماً ولكن حكمها حكم الاعم في امتناع تحقق الملزوم بدونها وعدم امتناع تحققها بدون الملزوم ولو اعتقاداً خطأ - فتأمل .

والى ما ذكرنا ينظر قوله (اي اللازم الاعم بحسب الواقع او الاعتقاد ، فان الملزوم بدون) اي بدون اللازم (يمتنع ، وهو) اي اللازم (بدون الملزوم لا يمتنع تحقيقاً لمعنى العموم) ولو اعتقاداً خطأ .

(فعلى هذا فائدة الخبر هي الحكم ، ولازمها كون المخبر عالمأ به ، ومعنى اللزوم انه كلما افاد الحكم افاد انه عالم به) اي الحكم (من غير عكس ، كما في « حفظت النوراة ») وفي المقام اشكال يشير اليه والى جوابه في آخر المبحث بقوله « فان قيل لا نسلم ، الخ ، فانتظر .

وليعلم ان كلام الخطيب في الكتاب مبنى على كون المدار والمناط في الفرق بين الفائدة الاولى والثانية هو افادة المخبر الحكم او لازمه (و) لكن (زعم العلامة في شرح هذا الكلام من المفتاح) اي قوله

« ان الفائدة الاولى بدون الثانية تمتنع ، الخ ، ان المدار والمناط
انما هو المخاطب والسامع بدعوى (ان فائدة الخبر هي استفادة السامع
من الخبر الحكم ، ولازمها هي استفادته) اى السامع (منه) اى من
الخبر (ان المتخير عالم بالحكم ، وهو) اى ما زعمه العلامة (خلاف
ما صرح به صاحب المفتاح في بحث تعريف المسند اليه) وهذا نصه :
واما المعالة التي تقتضي تعريفه فهي اذا كان المقصود من الكلام افادة
السامع فائدة يعتمد بمنزلها ، والسبب في ذلك هو ان فائدة الخبر لما
كانت هي الحكم او لازمه كما عرفت في اول قانون الخبر ولازم
الحكم ، وهو انك تعلم الحكم ايضاً - انتهى .

(لكنه) اى ما زعمه العلامة (يوافق) ظاهر ما ذكره في اول
ذلك القانون ، ويوافق ايضاً (ما اورده المصنف في) كتابه (الايضاح
في تفسير هذا الكلام) اى قول المفتاح ان الفائدة الاولى بدو الثانية
تمتنع - الخ (حيث) نقل المصنف كلام السكاكي الذي نصه : ان
الاولى بدون هذه تمتنع وهذه بدون الاولى لا تمتنع ، كما هو حكم
اللازم المجهول المساواة .

ثم (قال) في تفسيره : (اى يمتنع ان لا يحصل العلم الثاني ،
وهو علم المخاطب) والسامع (بأن المتخير عالم بهذا الحكم من الخبر
نفسه عند حصول العلم الاول وهو علمه) اى المخاطب والسامع
(بذلك الحكم نفسه ، اذ لو لم يحصل) العلم الثاني (فقدم حصوله
عنده) اى عند حصول العلم الاول (إما لأنه) اى العلم الثاني (قد
حصل قبل) اى قبل حصول العلم الاول (او لم يحصل بعد) اى بعد
حصول العلم الاول ، بأن لا يحصل العلم الثاني اصلاً لا قبل حصول العلم

الاول ولا بعده (والاول) اي حصول العلم الثاني قبل حصول العلم الاول (باطل) وبعبارة اخرى : قيلية العلم الثاني بالنسبة الى العلم الاول باطل (لأن العلم) الثاني - اي علم المخاطب - (يكون المخبر عالماً بالحكم لا بد فيه) اي في حصوله (من ان يكون) نفس (هذا الحكم حاصلًا في ذهنه) اي في ذهن المخاطب (ضرورة) .

وحصول نفس هذا الحكم في ذهن المخاطب عبارة اخرى عن العلم بالحكم ، لما ثبت في محله من ان العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن ، فالنسبة بين كون المخبر عالماً بالحكم وبين الحكم كالنسبة بين العمى والبصر ، فكما لا يمكن العلم بالعمى - اعنى عدم البصر مما من شأنه البصر - الا بعد العلم بالبصر فكذلك لا يمكن العلم بكون المخبر عالماً بالحكم الا بعد العلم بالحكم تحقيقاً لمعنى اللزوم والالتزام ، فكيف يمكن ان يحصل العلم بكون المخبر عالماً بالحكم قبل حصول العلم بالحكم ، فلا بد في العلم بكون المخبر عالماً بالحكم من ان يكون العلم بالحكم حاصلًا قبله او معه .

(وان لم يجب ان يكون حصوله) اي العلم بالحكم (من ذلك الخبر) الحاصل منه العلم بكون المخبر عالماً بالحكم ، لجواز ان يكون المخاطب عالماً بالحكم قبل سماع الخبر ، كما في « حفظت التوراة » اذا علم المخاطب ان ما حفظه هو التوراة ، وزعم ان المخبر لا يعلم انه حفظه ، وسيصرح بذلك بعيد هذا :

(وكذا الثاني) اي عدم حصول العلم الثاني بعد - اي اصلاً - ايضاً باطل (لأن علة حصوله سماع الخبر من المخبر ، اذ التقدير) أي الفرض (ان حصولهما) اي العلم الاول والثاني كلاهما (انما

هو من نفس الخبر (ظاهر هذا الكلام ينافي ما تقدم آنفاً من قوله
د وان لم يجب ان يكون حصوله من ذلك الخبر ، فتأمل .

(قبه) المصنف في الايضاح (على) بطلان الاحتمال (الأول)
اي انه قد حصل قبل (بقوله) في الايضاح : (لامتناع حصول)
العلم الثاني (قبل حصول) العلم (الأول) وقد بينا وجه الامتناع
مستوفى (و) فيه (على) بطلان الاحتمال (الثاني) وهو انه لم
يحصل بعد (بقوله : مع ان سماع الخبر من المخبر كاف في حصول
الثاني منه) اي من الخبر (ولا يمتنع ان لا يحصل) العلم (الأول
من الخبر نفسه عند حصول الثاني ، لجواز ان يكون) العلم (الأول
حاصلاً قبل حصول) العلم (الثاني ، فلا يمكن حصوله) اي العلم الأول
(لامتناع حصول الجاصل كالعلم بكونه حافظاً للتوراة) فالخبر حينئذ
انما افاد لازم الفائدة ولم يفد فائدة الخبر (وحينئذ يكون تسمية
هذا الحكم فائدة الخبر ، بناء على انه) اي الحكم (من شأنه ان
يستفاد من الخبر) وبعبارة اخرى : ليس المراد بالفائدة ما يستفاد
من الخبر بالفعل بل شأنه ان يستفاد منه .

(تنبيه) اعلم ان التمثيل بقولك « قد حفظت التوراة » انما يصح
اذا كان الحافظ عالماً بأن ما حفظه هو التوراة والا فلا ، اللهم الا ان
يقال : ان حفظها لا ينفك عادة عن العلم بها من حيث انها توراة ، وان
جاء الانفكاك في المحقرات .

(فان قيل : كثيراً ما نسمع خبراً ولا يخطر ببالنا ان صورة هذا
الحكم حاصلة في ذهن المخبر ام لا لم فلا يصح القول بأن سماع الخبر
من المخبر كاف في حصول العلم الثاني ، ولا يثبت امتناع عدم حصول

العلم الثاني عند حصول العلم الأول (وإيضاً اذا سمعنا خبراً وحصل لنا منه العلم) الثاني ، اى العلم (يكون مخبره عالماً به تحصل في ذهننا صورة هذا الحكم) اى يحصل العلم الاول ، لما تقدم آنفاً من ان النسبة بينهما كالنسبة بين العمى والبصر (سواء علمناه) اى الحكم (قبل) اى قبل سماعنا الخبر من المخبر (اولاً) نعلمه قبل (فيكون) العلم الاول ايضاً (حاصل) من الخبر ، فلا يصح القول بأنه لا يمنع ان لا يحصل العلم الاول من الخبر نفسه عند حصول الثاني . الخ (غاية) انه) اى العلم الاول عند حصوله قبل (لا يكون علماً جديداً) بل تذكراً .

(فالجواب عن الاول) وهو القول بأن كثيراً ما نسمع خبراً ولا يخطر ببالنا ان صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن المخبر ام لا (ان العلم يكون صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن المخبر ضروري لوجود علمه ، اعنى سماع الخبر) من المخبر (والذهول انما هو عن العلم) اى علم سماع الخبر (بهذا العلم) اى علم المخبر ، اى حصول صورة الحكم في ذهنه (وهو) اى الذهول عن العلم (جائز) .

قال القوشجى عند قول الخواجه « والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان » ما هذا نصه : للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلاث : الادراك وهو حصول الصورة عندها ، والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها ، والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضاً . فالسهو هو حالة متوسطة بين الادراك

والنسيان ، ففيها زوال الصورة من وجه وبقائها من وجه . انتهى
(وفيه) أى في أن العلم يكون صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن
المخبر ضرورى لوجود علمه (نظر) وجه النظر أنا لا نعلم أن هذا
ضرورى ، وإنما يكون ضرورياً لو كان مجرد سماع الخبر من المخبر
علة تامة لذلك العلم ، وهو ممنوع لما تقدم في كلام القوشجى من أنه
لا بد من ملاحظة النفس تلك الصورة الزائلة وتوجيهها اليها - فتأمل .
(ويمكن أن يقال : أن لازم فائدة الخبر) ليس علم المخاطب
والسامع يكون صورة هذا الحكم حاصلة في ذهن المخبر حتى يرد
النظر المذكور ، بل اللازم (هو) مجرد (كون المخبر عالماً بالحكم .
أعنى حصول صورة الحكم في ذهنه ، وهذا متحقق ضرورة سواء علم
المخاطب و) السامع أن المخبر عالم بالحكم أم لم يعلم (وسيأتي وجه
كونه ضرورياً عند قوله « قلنا ليس المراد » الخ .
(لكن هذا يناقئ تفسير المصنف) في الإيضاح ، لأنه - كما تقدم -
فسره فيه بملم المخاطب والسامع بأن المخبر عالم بالحكم ، لا يكون
المخبر عالماً به .

(و) الجواب (عن الثانى) أى عن قوله « أيضاً إذا سمعنا
خبراً » الخ (أن الذهن) أى ذهن المخاطب والسامع ، بل كل أحد
(إذا التفت إلى ما هو مخزون) ومحفوظ (عنده واستحضره) على
ما نقلناه عن القوشجى (لا يقال) بسبب هذا الالتفات والاستحضار
(أنه) أى المخاطب والسامع الذاهل (علمه) أى الحكم والصورة
المذهول عنها (ولو سلم) أنه يقال له حينئذ أنه علمه (فإنا نفرسه)
أى المخاطب والسامع (مستحضراً للخبر) أى (مشاهداً لإياه)

اى المخبر ، اى المخبر به (قلنا) اى الثانى (يحصل العلم الثانى دون العلم (الاول) فصح القول بأنه لا يمنع ان لا يحصل العلم الاول من الخبر نفسه عند حصول العلم الثانى (وبهذا) القدر من الانفكاك (يتم مقصودنا) وهو كون العلم الثانى اللازم الاعم .

(فان قيل : لا نسلم) اصل الملازمة ، وبعبارة اخرى لانعلم (انه) اى المخبر (كلما افاد الحكم افاد انه) اى المخبر (عالم به) اى بالحكم (لجواز أن يكون خبره مظنوناً) له (او مشكوكاً او موهوماً او كذباً معضاً) ففى جميع هذه الصور ليس المخبر غالباً بالحكم ، وذلك واضح لاسترة عليه .

(قلنا : ليس المراد بالعلم ههنا الاعتقاد الجازم المطابق) للواقع (بل) المراد بالعلم ههنا (حصول صورة هذا الحكم في ذهنه) اى المخبر (وهذا) اى حصول صورة الحكم في ذهن المخبر (ضروري في كل عاقل تصدى للاخبار) عن حكم .

والحاصل : ان منع الملازمة وعدم تسليمها انما يصح اذا قلنا ان المراد بالعلم الاعتقاد الجازم المطابق للواقع ، وليس كذلك لأن المراد بالعلم ههنا - كما تقدم في الجواب عن الاول - حصول صورة الحكم في ذهن المخبر ، وهذا ضرورى في كل عاقل تصدى للاخبار ، سواء كان المخبر معتقداً له اعتقاداً جازماً او غير جازم ، بأن يكون ظاناً ، او غير معتقد اصلاً بأن يكون شاكاً او راعياً ، او معتقداً لخلافه بأن يكون كاذباً متعمداً في كذبه او شاعراً خيالياً .

قال المحشى عند قول محشى التهذيب في تقسيم العلم : كما في صورة التخييل والشك والوهم ، ما هذا نصه : اعلم ان من تصور النسبة الحكمية

فأما ان يكون الصورة الحاصلة عنده بحيث تنأثر عنها النفس تأثراً عجبياً من قبض وبسط وان كان خلافها ثابتاً عند العقل كقواك في الترغيب « الخمر يا قوتية سيالة لذينة » وفي التنفير « المـل مرة موهوة » ام لا ، وعلى الأول تسمى تخميلاً ، وعلى الثاني فأما ان يكون تلك النسبة متساوية الطرفين بحيث لا يفرجح عنده واحد منهما وتسمى شكاً ، وأما ان لا تكون متساوية ما ، فأما ان يحصل القطع باحدهما ام لا ، وعلى الثاني تسمى وهماً ان كانت مرجوحة وظناً ان كانت راجعة ، وعلى الاول إما ان يكون ذلك الطرف المقطوع العدم فتسمى كذباً ، وأما ان يكون الوجود فتسمى جزماً ، وهو اما ان يكون مطابقة للواقع اولاً ، وتسمى الثانية جهلاً مركباً ، والاولى يقينا ان كانت بحيث لا تقبل التهلكة ، وتقليداً ان كانت بحيث تقبله . فهذا صور ثمان اربع منها ليست بتصديق لعدم الادعان وهي الكذب والثلاث الاول التي ذكرها المحشى ، والبواقي تصديق بالاتفاق . فلا بد من حمل الادعان (في قول القفتازاني العلم ان كان ادعائنا للنسبة) على ما هو اهم من اليقين ليشمل الظن ايضاً فافهم . انتهى .

قال القوشجي في بحث العلم من التجريد : الجهل يطلق على معينين : احدهما جهلاً بسيطاً وهو عدم العلم والاعتقاد مما من شأنه ان يكون عالماً او معتقداً ، وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للمملكة . والثاني يسمى جهلاً مركباً وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقاداً جازماً ، سواء كان مستنداً الى شبهة او تقليد ، ويسمى مركباً لأنه جهل بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل ، وهو بهذا قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم . انتهى .

وليُعلم انه لما كان هنا مظنة سؤال ، وهو انه لو كان قصد من هو يصدد الاخبار منحصرأ في افادة المخاطب اما الحكم او كونه عالماً به لما صح إلغاء الخبر للعالم بهما وقد ألقى له كثيراً كالأمثلة الآتية ، فأجاب بقوله : (وقد ينزل المخاطب العالم بهما - أي بفائدة الخبر ولازمها - منزلة الجاهل) بهما (فيلقى اليه الخبر وان كان عالماً بالفائدة) ولازمها . قبل في بعض النسخ « بالفائدتين » لان لازم فائدة الخبر فائدة أيضاً ، وذلك احسن من حمل الفائدة بالافراد على المعنى الأعم بحيث يشمل اللازم أيضاً .

وليُعلم ان التنزيل يجري في الكلام لأمر خطابة كثيرة تأمى في طى المباحث الآتية : منها ما اشار اليه بقوله : (لعدم جريه) أي المخاطب العالم (على موجب) بفتح الجيم ، أي على مقتضى (العلم ، فان من لا يجري على مقتضى العلم) الحاصل له (هو والجاهل سواء) بل اسوأ حالا من الجاهل بكثير (كما يقال للعالم) بالواجبات في الشريعة (التارك للصلاة) وهي من اهم الواجبات في الشريعة (الصلاة واجبة) فانه لما ترك الصلاة مع علمه بوجوبها نزل منزلة الجاهل الخالي الذهن ، فألقى اليه الكلام من غير تأكيد (لأن موجب العلم) ومقتضاه (العمل) به ، فكأنه ليس بعالم .

(و) كما يقال (للسائل العارف بما بين يديك ما هو) أي الذي بين يديك (هو كتاب ، لأن موجب العلم) بما بين يديك (ترك السؤال) والاستفهام ، ولما لم يعمل بمقتضى علمه وسأل نزل منزلة الجاهل ، واجيب بأنه كتاب (ومثله) قول موسى عليه السلام في جواب سؤال الله تعالى (« ما تلك يمينك » يا موسى » .

قال الفاضل المحشى : انما غير الشارح الأسلوب - اى انما قال ومثله - ايماء الى انه ليس من امثلة تنزيل العالم منزلة الجاهل ، بل مثله في ان كلا منهما سوق المعلوم مساق غيره ، ومثل هذا لا يخلو من سوء الادب - انتهى .

وقال في الكشف : انما سأل ليريه عظم ما ينرعه عز وعلا في الخشبة اليابسة من قلبها حبة نضاضة (اى تحرك لسانها في فمها - كذا في الصحاح) وليقرر في نفسه المباينة البعيدة بين المقلوب عنه والمقلوب اليه ، وينبه على قدرته الباهرة ، ونظيره ان يريك الزراد (اى الذى يعمل لبار الحرب) ذبزه من حديد ويقول لك ما هي فتقول ذبزة حديد ، ثم يريك بعد ايام لهوساً مسرداً فيقول لك هي تلك الذبزة صيرتها الى ما ترى من عجب الصنعة وابقى السرد - الى ان قال - ذكر (موسى عليه السلام) على التفصيل والاجمال المنافع المنطقية بالعصى ، كأنه احسن بما اعقب هذا السؤال من امر عظيم يحدثه الله ، فقال ما هي الاعصا لا تنفع الا منافع بنات جنسها وكما تنفع العبدان ، ليكون جوابه مطابقاً للفرض الذى فهمه من فحوى كلام ربه ، ويجوز ان يريد عز وجل ان يعدد المرافق الكثيرة التى علقها بالعصا ويستكثرها ويستعظمها ، ثم يريه على عقب ذلك الآية العظيمة ، كأنه يقول له : اين انت عن هذه المنفعة العظمى والمأربة كنت تعتمد بها وتحتمل بشأنها ؟ وقالوا انما سأل ليريه هذه ويقلل هيئته ، وقالوا انما اجمل موسى عليه السلام ليسأله عن تلك المآرب فيزيد في اكرامه ، وقالوا انقطع لسانه بالهيبة فأجمل - انتهى .

(ونظائره) اى نظائر سوق الكلام مع من لا يكون سائلاً مثل

سوقه مع من يكون سائلا (كثيرة بحسب موجبات العلم) .
قال بعض المحققين : اعلم ان التزويل المذكور يكون فيما اذا
علم المخاطب الفائدة ولازمها معاً او احدهما ، وكلام المصنف ظاهر
في الاول ، ويمكن تأويله بحيث يكون محتملا للوجوه الثلاثة : علم
الفائدة ، وعلم اللازم ، وعلم الفائدة واللازم . بأن يرجع الضمير في
قوله « بهما » لمجموع الأمرين . وهو يصدق بالعموم والجميع ،
فالاول كقولك لتارك الصلاة العام بوجوبها « الصلاة واجبة » ، والثاني
وهو المخاطب العام باللازم قولك « ضربت زيدا » لمن يعلم انك تعرف
انه ضرب زيدا لكنه ينجى غيرك بضربه عندك كأنه يخفى منك ،
والثالث كقولك لانسان مؤمن ويعلم انك تعلم انه مؤمن الا انه
آذاك اذية لا يباشر بها الا من يعتقد مؤذيه كفره ولا يعلم الله ورسوله
« الله ربنا ومحمد رسولنا » . انتهى .

(قال صاحب المفتاح) : ثم انك ترى المفتقين السحرة في هذا
الفن ينفثون الكلام لا على مقتضى الظاهر كثيراً ، وذلك اذا أحلوا
المحيط بفائدة الجملة الخبرية وبلازم فائدتها علماً محل الخال الذهن
عن ذلك لاعتبارات خطابية (اى لأجل امور اقناعية يعتبرها المتكلم
حال مخاطبته تفيد ظن غير المخاطب ان المخاطب غير عالم كعدم الجرى
على مقتضى العلم) مرجعها (اى مرجع تلك الاعتبارات) تجويله
بوجوه مختلفة . ثم قال : (وان شئت فعليك بكلام رب العزة
« ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا
به انفسهم لو كانوا يعلمون ») هذه الآية في سورة البقرة بعد قوله
تعالى « واتبعوا ما تنزلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان

ولكن الشياطين كفروا **» يعلمون الناس السحر وما انزل على الملوكين
ببابل هروت وما روت وما يعلمان من احد حتى يقولوا انما نحن فتنة
فلا تمكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم
بضارين به من احد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم •
ولقد علموا « الآية .**

قال الزمخشري : **« واتبعوا »** أى نبذوا كتاب الله واتبعوا - أى
اليهود - **« ما تملوا الشياطين »** يعنى واتبعوا كتب السحر والشعوذة
التي كانت تقرؤها **« على ملك سليمان »** أى على عهد ملكه وفي
زمانه ، وذلك ان الشياطين كانوا يسترقون السمع ثم يضمنون الى ما
سمعوا أكاذيب يلقونها ويعلقونها الى الحكمة وقد دونوها في كتب
يقرؤونها ويعلمونها الناس ، وفشا ذلك في زمن سليمان **« ع »** حتى قالوا :
ان الجن تعلم الغيب ، وكانوا يقولون هذا علم سليمان وما تم لسليمان
ملكه الا بهذا العلم ، وبه تسخر الانس والجن والريح التي تجري بأمره
« وما كفر سليمان » تكذيب للشياطين **« دفع لما بهتت به سليمان من
اعتقاد السحر والعمل به ، وسماه كفراً »** ولكن الشياطين **« هم الذين
كفروا باستعمال السحر وتدوينه »** يعلمون الناس السحر **« يقصدون
به اغواءهم واضلالهم »** وما انزل على الملوكين **« عطف على السحر ، أى
ويعلمونهم ما انزل على الملوكين ، وقيل هو عطف على ما تملوا ، أى
واتبعوا ما انزل « هاروت وماروت » عطف بيان للملكين علمان لهما ،
والذى انزل عليهما هو علم السحر ابتلاء من الله للناس من تعلمه منهم
ومحل به كان كافراً ومن تجنبه او تعلمه لا يعمل به ولكن ليقواه
ولئلا يفتر به كان مؤمناً .**

عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه فمن لا يعرف الشر من الناس يقع فيه
 كما ابتلى قوم طالوت بالنهر « فمن شرب منه فليس مني ومن
 لم يطعمه فإنه مني » ، وقرأ المحسن على الملوك بكسر اللام على ان
 المنزل عليهما علم السحر كانا ملكين - اى سلطانين - ببابل ، وما يعلم
 الملكان احداً حتى ينباه وينصحاء ويقولان « انما نحن فتنة » اى
 ابتلاء واختبار من الله « فلا تكفر » فلا تتعلم معتقداً انه حق فتكفر
 « فيتعلمون » الضمير لما دل عليه من احد ، اى فيتعلم الناس من
 الملكين « ما يفرقون به بين المرء وزوجه » اى علم السحر الذى يكون
 سبباً في التفريق بين الزوجين من حيلة وتمويه ، كالتفت في العقد
 ونحو ذلك مما يحدث الله عنده الفرك والنشوز والخلاف (قال في
 الصحاح الفرك بالكسر البغض ، ولا يستعمل الا بين الزوجين) ابتلاء
 منه لا ان السحر له في نفسه دليل قوله تعالى « وما هم بضارين به
 من احد الا باذن الله » لأنه ربما احدث الله عنده فعلا من افعاله وربما
 لم يحدث « ويتعلمون ما يضرهم » ولا يفقههم لأنهم يقصدون به الشر ،
 وفيه ان اجتنابه اصلح كتعلم الفلسفة التى لا يؤمن ان تجر ال
 الغواية ، ولقد علم هؤلاء اليهود ان من اشترى اى استبدل ما تناولوا
 الشياطين من كتاب الله « ما له في الآخرة من خلاق » من نصيب
 « ولبئس ما شروا به انفسهم » اى باهوها .

الى ان قال : فان قلت كيف اثبت لهم العلم اولا في قوله « ولقد
 علموا » على سبيل التوكيد القسمى ، ثم نفاء عنهم في قوله « لو كانوا
 يعلمون » ؟

قلت : معناه لو كانوا يعملون بعلمهم جعلهم حين لم يعملوا به

كأنهم منسلخون عنه - انتهى :

والفرض من نقل كلام الزمخشري بطوله انما هو هذه العقدة الأخيرة منه حيث اليه يشير السكاكي بقوله : (كيف تجد صدره)
اي صدر كلام رب العزة « ولقد علموا » الآية (يصف اهل الكتاب بالعام على سبيل التوكيد التسمي) لأن اللام في « لقد علموا » موطئة للقسم ، اي انها واقعة في جواب قسم محذوف ، والضمير في « علموا » لأهل الكتاب ، اي اليهود ، واللام في « لمن اشتراء » ابتدائية ، وضمير اشتراء عائد على كتاب السحر والشعوذة ، والمراد بالشراء كما تقدم في كلام الزمخشري الاستبدال (وآخره) اي آخر كلام رب العزة (ينفيه) اي ينفي العلم عنهم) اي عن اهل الكتاب ، اي اليهود ، لأن لو كما تقدم في ديباجة الكتاب للنفى (حيث لم يعملوا بعلمهم) فمحل الشاهد من الآية قوله تعالى « لو كانوا يعلمون » ، فان العلم الواقع بعد لو متقضى ، لأنها كما قلنا حرف نفى ، وقد اثبت ذلك العلم لهم في صدر الآية ، وهذا بظاهره تناقض .

ودفعه انما يكون بأن يقال : انهم لما يعملوا بمقتضى العلم برداءة الشراء ومذمومة، نزل ذلك العلم منزلة عده فصاروا بمنزلة الجاهلين بذلك ، فاثبات العلم لهم اولا ناظر الى الواقع ، ونفيه عنهم ثانياً ناظر الى التنزيل ، فلا تناقض لاختلاف محلي الاثبات والنفي .

وايعلم ان مراد صاحب المفتاح من الآية ليس الاستشهاد بها على مانحن فيه - اي على تنزيل العالم بفائدة الخبر ولازمها منزلة الجاهل - بل مراده منها تنزيل العالم بالشئ سواء كان فائدة الخبر ولازمها او غيرهما منزلة الجاهل ، فالتنزيل به - هذا المعنى اعم من

التنزيل في المتن ، فالمقصود من الآية التنظير لا التمثيل ، وإلى ذلك يشير المفتازاني بقوله : (يعني ان شئت ان تعرف ان العالم بالشئ اعم من فائدة الخبر وغيرها ينزل منزلة الجاهل به لاعتبارات خطابية) قد تقدم معنى كون الاعتبارات خطابية (لا ان الآية من امثلة تنزيل العالم بفائدة الخبر ولازمها منزلة الجاهل) فبطل ما توهمه بعضهم من انها من الأمثلة (بناء على ان قوله) تعالى (لو كانوا يعلمون ، معناه لو كان لهم) أي اليهود (علم بذلك الشراء) والاستبدال (لاعتنعوا منه ، أي ليس لهم علم به فلا يمتنعون ، وهذا) أي لو كانوا يعلمون (هو الخبر الملقى اليهم) أي اليهود (مع علمهم به) أي بهذا الكلام .

وانما بطل هذا التوهم (لأن هذا الكلام) أي القول بأن لو كانوا يعلمون هو الخبر الملقى اليهم (يلوح عليه) أي على هذا القول (اثر الإهمال) لأن هذا الخطاب - أي الآية - ليس بالملقى اليهم بل إلى رسول الله «ص» واصحابه ، وذلك واضح ، فالقول بأن لو كانوا يعلمون - وهو جزء من الآية - خبرلقى اليهم - أي اليهود - مهمل لا واقع له (فأو) بناء (على ان قوله) تعالى (ولقد علموا ، الآية) بمجموعه (خبرلقى اليهم) أي اليهود (مع علمهم به) أي بقوله تعالى «ولقد علموا ، الآية» ، وانما بطل هذا التوهم ايضاً (لأن هذا الخطاب) أي الآية بمجموعها (لمحمد واصحابه ، ولا دليل على كونهم عالمين به ، وهو) أي عدم الدليل على كونهم عالمين به (ظاهر) إذ لا دليل صريح على كون رسول الله عالماً بكل ما يوحى اليه قبل وحيه فضلاً عن اصحابه - فتأمل .

(على ان شيئاً من الوجهين) اى كون د لو كانوا يعلمون ، فقط او كون مجموع الاية خبراً ملقى اليهم ، اى اليهود (لا يوافق لما في المفتاح) لكونه سريعاً في ان النفى راجع الى علم اليهود برداءه الاشراء وعدم الخلاق في الآخرة لمن اشترأ ، لا الى علم رسول الله ص واصحابه بما كان عليه اليهود من الاشترأ وعدم الخلاق في الآخرة لمن اشترى السحر والشعوذة بدل الكتاب والدليل على ذلك قوله تعالى بعد هذه الاية د ولو انهم آمنوا واتقوا لثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون .

قال الزمخشري في تفسيره : د ولو انهم آمنوا ، برسول الله والقرآن د واتقوا ، الله فتركوا ما هم عليه من نيل كتاب الله واتباع كتب الشياطين د لثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون ، ان ثواب الله خير مما هم فيه ، وقد علموا ولكنهم جهلوا لتترك العمل بالعلم - انتهى . الى هنا كان الكلام في تعميم التنزيل من حيث العلم ، اى في ان العالم بالشئ - اعم من فائدة الخبر وغيرها - ينزل منزلة الجاهل به لاعتبارات خطابية (ثم اشار) السكاكي (الى زيادة التعميم وان وجود الشئ سواء كان هو العلم ام غيره ينزل منزلة عدمه : فقال) بعد قوله د وان شئت فمليك ، الخ : (ونظيره) اى نظير د ولقد علموا لمن اشترأ ، الخ (في النفي والاثبات ، اى في نفي شئ) ايأ ما كان (واثباته) قول تعالى د فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم (ومارميت اذ رميت) ولكن الله رمى واييلي المؤمنين منه بلاء حسناً ان الله سميع عليم .

قال في الكشاف : لما طاعت قريش (في بدر) قال رسول الله ص : هذه قريش قد جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون وسلك . اللهم انى اسألك

ما وعدتني ، فأتاه جبرئيل فقال : خذ قبضة من تراب فارمهم بها . فقال
«ص» لما التقى الجمعان لعلي «ع» : «اعطني قبضة من حصباء الوادي ، فرمى
بها في وجوههم وقال «شاهدت الوجوه» فلم يبق مشرك الا شعل بعينيه ،
فانهزموا ورد فيهم المؤمنون يقتلونهم ويأسرونهم (فكانوا يفتخرون فكان
القاتل منهم يقول مفتخراً انا قتلت انا اسرت) فقبل لهم لم تقتلوهم ،
والفاء جواب شرط محذوف تقديره ان افتخرتم بقتلهم فأنتم لم تقتلوهم
«ولكن الله قتلهم» لأنه هو الذي انزل الملائكة وألقى الرعب في قلوبهم
وشاء النصر والظفر وقوى قلوبكم واذهب عنها الفزع والجزع «وما
رمى» انت يا محمد «اذ رميت ولكن الله رمى» يعني ان الرمية التي
رمى بها لم ترمها انت على الحقيقة ، لأنك لو رميتها لما بالغ اثرها الا
ما يبلغ اثر رمى البشر ، ولكنها كانت رمية الله حيث اثرت ذلك
الأثر العظيم ، فأثبت الرمية لرسول الله «ص» لأن صورتها وجدت منه ،
ونفاها عنه لان اثرها الذي لا تطهقه البشر فعل الله عز وجل ، فكان
الله هو فاعل الرمية على الحقيقة ، وكأنها لم توجد من الرسول . انتهى .
ونظير ذلك ما يحكى عن سلمان الفارسي انه قال بالفارسية :

كردید نكردید .

(واذا كان قصد المخبر ما ذكر) اي فائدة المخبر او لالامها
(فينبغي ان يقتصر من التركيب) اي الألفاظ والمزايا (على قدر
الحاجة) اي ، حاجة المخبر في افادة الحكم ام لالامها او حاجة المخاطب
في استفادتهما فلا يزيد ولا ينقص (حذراً من اللغو) لأن التركيب اذا
كان زائداً كان الزائد لغواً ، واذا كان انقص فان كان التركيب
غير مفيد اصلاً كان لغواً محضاً وان كان مفيداً ناقصاً عن افادة ما قصد به

كان في حكم اللغو .

قال السكاكي في الفن الأول : من المعلوم ان حكم العقل حال اطلاق اللسان هو ان يفرغ المتكلم في قالب الافادة ما ينطق به تعاشياً عن وصمة اللاغية ، فاذا اندفع في الكلام مخبراً ازم ان يكون قصده في حكمه بالمسند للمسند اليه في خبره ذلك افادته للمخاطب متعاطياً مناطها بقدر الافتقار - انتهى .

(و اشار الى تفصيله) اى تفصيل قدر الحاجة والافتقار (بقوله : فان كان المخاطب خالى الذهن من الحكم) اى من الاعتقاد وادراكه النسبة الخبرية الثبوتية او السلبية ، اى من التصديق بها .

قال في التهذيب : العلم ان كان اذعاناً بالنسبة فتصديق والا فتصور . وقال محشيه : اى اعتقاداً بالنسبة الخبرية الثبوتية ، كالأذعان بأن زيدا قائم ، او السلبية كالاعتقاد بأنه ليس بقائم - انتهى .

(و) من (التردد فيه) اى في الحكم ، اى في وقوع النسبة ولا وقوعها ، ففى الكلام استخدام لأن التردد ليس في الحكم بمعنى الاعتقاد والتصديق بل في الحكم بمعنى الوقوع واللاوقوع ، فذكر الحكم اولا بمعنى التصديق واعاد الضمير عليه بمعنى الوقوع واللاوقوع .

(تكميل) الحكم عندهم يطلق على امور خمسة :

« احدها » - النسبة الكلامية اى المفهومة من الكلام ، وهى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه ، او انتفاؤه عنه في الواقع ، وقد يعبر عنه بوقوع النسبة اولا ووقوعها ، وهذا المعنى هو المراد بالحكم حين عود الضمير اليه ، وهذا هو المتعارف بين الأدباء وارباب العربية :

« وثانيها » - الاذعان بالنسبة الخبرية الثبوتية او السلبية ، اى ادراكها والعلم بها ولو خطأ ، وهذا المعنى هو المراد بالحكم فى المتن اولا اى قبل عود الضمير اليه ، وقد يعبر عن الحكم بهذا المعنى بالايقاع والانتزاع ، وهذا هو المتعارف بين ارباب المعقول كما اشرنا اليه آنفاً .
« وثالثها » - خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين ، وهذا هو المتعارف بين الأصوليين على ما اشار اليه القمى فى كتابه القوانين .
« ورابعها » - ما ثبت بالأدلة الشرعية كالأحكام التكليفية والوضعية على قول ، وهذا المعنى هو المتعارف بين الفقهاء .

« وخامسها » - المحكوم به فعلاً كان نحو « قام زيد » او خبراً نحو « زيد قائم » ، وقد يوجد له اطلاقات اخر نادرة لا يهمننا ذكرها . فتحصل مما قدمنا ان قوله : (اى لا يكون عالماً بوقوع النسبة اولا وقوعها) تفسير لكون المخاطب خالى الذهن من الحكم ، وقوله (ولا متردداً فى ان النسبة هل هى واقعة ام لا) تفسير لكون المخاطب خالى الذهن من التردد فيه .

وتحصل ايضاً ان المراد من الحكم الاعتقاد والعلم ، وهو مبين للتردد ، لأنه - اى التردد - عبارة اخرى عن الشك ، فلا يلزم من نفي احدهما نفي الآخر كما هو حكم كل متباينين . مثلاً : لا يلزم من نفي الحجر نفي الانسان ، ولا من نفي الانسان نفي الحجر ، فلا يلزم من خلو ذهن المخاطب عن الحكم خلوه من التردد فيه ، لأن النسبة بينهما كما عرفت التباين لا عموم وخصوص مطلق :

(فعلم) من هذا التقرير الذى اتضح منه النسبة (ان ما سبق الى بعض الأوهام من) ان النسبة بين الحكم والتردد فيه عموم وخصوص

مطلق ، والخاص منهما التردد في الحكم ، والعام الحكم وقد ثبت في محله (انه) يلزم من نفي العام نفي الخاص ، مثلاً اذا قلنا الدار خالية من الحيوان يلزم منه خلوها من الانسان ايضاً ، ويلزم من ثبوت الخاص ثبوت العام ، مثلاً اذا قلنا في الدار انسان يلزم منه ان يكون فيها حيوان ، فحينئذ (لا حاجة الى قوله « والتردد فيه » لأن الخلو من الحكم يستلزم الخلو من التردد فيه ، ضرورة ان) حصول (التردد في الحكم) لكونه خاصاً (يوجب حصول الحكم في الذهن) هذا كله كما قلنا مبني على كون النسبة بين الحكم والتردد فيه موهوماً وخصوصاً مطلقاً ، على ما سبق الى بعض الأوهام ، لكنه (ليس بشيء) لما بينا من ان النسبة بينهما انما هو التباين لا العموم والخصوص مطلقاً (ألا ترى انك) تؤكد الكلام (وتقول « ان زيدا في الدار ») . وكذا بان (لمن يتردد في أنه) اي زيدا (هل هو فيها ام لا ، ولا يحكم) ذلك المتردد (بشيء من النفي والاثبات ، بل الحكم الذهني والتردد) فيه كما بينا (متباينان) ومتباينان (لا يجتمعان قط) في ذهن المخاطب بالنسبة الى كلام واحد .

ولا يذهب عليك انا قد نقلنا عن المصباح عند قول المصنف « والبلاغة يوصف بها الاخير ان » ان استعمال قط في الحال او الاستقبال من ألحان العامة فراجع ان شئت .

واما قوله : (استغنى على لفظ المبني للمفعول) فهو مبني على جواز نيابة ضمير المصدر عن الفاعل ، اي استغنى الاستغناء ، وفيه خلاف قال الأزهري : الثالث مما ينوب عن الفاعل مصدر متصرف مختص بصفة او غيرها ، نحو « فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة » فتفخه نائب

الفاعل ، وهو مصدر متصرف لكونه مرفوعاً ومختص لكونه موصوفاً
بواحدة ، وغير المتصرف من المصادر ما لزم النصب على المصدرية نحو
« سبحان الله » وغير المختص بهم نحو « سير » ، فيمتنع « سبحان الله »
بالضم على ان يكون نائب فاعل فعله المقدور ، على ان الاصل يسبح
سبحان الله لعدم تصرفه ، ويمتنع سير لغيره ، اذ المصدر
الطبيعي مستفاد من الفعل ، فيتجد معنى المسند والمُسند اليه ولا بد من
تغايرهما ، بخلاف ما اذا كان مختصاً فان الفعل مطلق ومدلول المصدر
مقيد فيتغايران فتحصل الفائدة ، واذا امتنع سير مع اظهار المصدر
فاقتناع سير بالبناء للمفعول على اضمار ضمير المصدر احق بالمفعول ،
لان ضمير المصدر المؤكد اكثر ايهاماً من ظاهره ، خلافاً لمن اجاز
كالكسائي وهشام فيما نقل ابن السيد انهما اجازا جلس بالبناء
للمفعول ، وفيه ضمير مجهول .

قال ثعلب : اراد أن فيه ضمير المصدر ، وتبعهما ابو حيان في
النكت الحسان فقال : ومضمّر المصدر يجرى مجرى مظهره ، فيجوز ان
تقول قيم وقعد فتضمّر المصدر ، كأنك قلت قيم القيام وقعد القعود
- انتهى .

ثم اختار الأزهرى خلافاً فقال : والصحيح المنع ، ولكن قال
بعض ارباب الحواشي محتمل ان يكون نائب الفاعل الجار والمجرور ،
بمعنى (عن مؤكّدات الحكم) والمراد بالحكم هنا النسبة الكلامية ،
اي الوقوع واللاقوع ، والتقييد بالحكم احتراز عن مؤكّدات الطرفين
كالتأكيد اللفظي والمعنوي فانها جائزة مع الخلو ايضا .

قال بعض المحققين : ان ما ذكره الشارح من ان الفعل مبني للمفعول

مبنى على انه الرواية من المصنف ، ولكونه المناسب لقوله بعد حين
تقويته ، حيث لم يتعرض فيه للمتكلم ولا للمخاطب ، والا فالبدء للفاعل
فيه وفي قوله « ان يقتصر » جائز ايضاً ، وقوله « اسفغنى » اى وجوباً
كما نقله بعضهم عن الشارح .

(وهى) اى مؤكدات الحكم (ان) المشددة المكسورة ، وأما المفتوحة
فقال بعضهم انها ليست للتأكيد ، واحتج لذلك بأن ما بعدها فى حكم
المفرد ، وليس شيء لتصريح الجمهور بأنها ايضاً للتأكيد .

(واللام) الابتدائية ، نحو « لأنتم اشد رهبة » واذا دخلت على
الكلام ان دخلوها عن صدر الكلام الى الخبر كراهية ابتداء الكلام
بمؤكدين ، نحو « ان ربك ليحكم بينهم يوم القيمة » .

(واسمية الجملة) اى السدول من الجملة الفعلية الى الاسمية نحو
« سلام عليك » .

(وتكريرها) اى الجملة معنى ، كقوله تعالى « ذلك الكتاب لا
ريب فيه » على ما يأتى بيانه عن قريب وفي بحث الفصل والوصل ، او
انظرا كقوله :

ايا من لست ألقاه ولا فى البعد انساء
لك الله على ذلك لك الله لك الله

(ونون التأكيد) واما الشرطية فنحو « أما ترين من البشر احداً » .
(وحرف التنبيه) وهى كما فى الجامى الا وأما وما يصدر بها
الجملة كلها حتى لا يغفل المخاطب عن شيء مما يلقى المتكلم اليه ، ولهذا
سميت بحروف التنبيه نحو « ألا زيد قائم » و « أما زيد قائم » و « هازيد قائم » ،
وتدخلها خاصة من المفردات على اسماء الاشارة حتى لا يغفل المخاطب عن

الإشارة التي لا يتمين معانيها إلا بها ، نحو هذا وهاتان وهذان وهاتان وهؤلاء .

(وحروف الصلة) وقد تسمى كما في الجاهلي حروف الزيادة ، وهي ان وان مخففتين وما ولا ومن واللام والباء ، ولزيادتها مواضع مخصوصة ليس هنا موضع ذكرها ، وإنما سميت هذه الحروف زوائد لأنها قد تقع زائدة لا أنها لا تقع إلا زائدة ، ومعنى كونها زائدة ان أصل المعنى بدونها لا يخلل لأنها لا فائدة لها أصلاً ، فإن لها فوائد في كلام العرب إما معنوية وإما لفظية ، فالمعنوية تأكيد المعنى كما في من الاستغراقية والبناء في خبر ما وليس ، وأما الفائدة اللفظية فهي تزيين اللفظ وكونه يزيادتها أفصح ، أو كون الكلمة أو الكلام بسببها مهيأ لاستقامة وزن الشعر أو تحسين السجع أو تغير ذلك ، ولا يجوز خلوها من الفائدتين معاً ولا أعدت عبثاً ، ولا يجوز ذلك في كلام الفصحاء ولا سيما في كلام الباري سبحانه ، وأما تفصيل مواقع زيادتها فقد ذكرنا ما في حديقة المفردات من الكلام المفيد للمدرس والمستفيد في شرح العمدة .

ومن مؤكدات الحكم أيضاً ضمير الفعل وتقديم الفاعل المعنوي ، كما يأتي في بحث تقديم المسند إليه نقله عن السكاكي .

ومن مؤكداته أيضاً السين على ما بينه ابن هشام في المعنى ، وهذا نصه : وزعم الزمخشري أنها إذا دخلت على فعل محبوب أو مكروه أفادت أنه واقع لا محالة ، ولم أر من فهم وجه ذلك ، وجهه أنها تفيد الوعد بموصول الفعل ، فدخولها على ما يفيد الوعد أو الوعيد مقتضى نحو كيدته وتثبيت معناه ، وقد أوماً إلى ذلك في سورة البقرة فقال « فسيكفيمكم الله » معنى السين ان ذلك كائن لا محالة وان تأخر إلى حين ، وصرح به في

سورة براءة فقال في « أولئك سبّرحمهم الله » السين مفيدة وجود الرحمة
لا محالة ، وهي تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد اذا قلت « سأنتقم منك »
- انتهى -

ومن المؤكّدات أيضاً على ما ادّعاء بعضهم قد النحقيّة وكان ولكن
وانما وليت ولعل ، وفيه تأمل ، وقد يأتي عن قريب ان من المؤكّدات
القسم أيضاً .

(وان كان المخاطب متردداً فيه - اى في الحكم -) اى في
الوقوع او اللاوقوع (طالباً له) اى للحكم (حسن تقويته ، اى الحكم
بمؤكد) من المؤكّدات المذكورة آنفاً .

قال في المنهاج : واذا ألقاها - اى الجملة - الى طالب لها متحير
طرفاها عنده دوى الاستناد فهو منه بين بين لينقذه عن ورطة الخيرة
استحسن تقوية المنقذ بادخال اللام في الجملة او ان كنحو « لريد عارف »
و « ان زيدا عارف » - انتهى -

(قال الشيخ في دلائل الاعجاز) ما حاصله بأدنى تفاوت : (اكثر
مواقع ان بحكم الاستقراء هو الجواب ، لكن يشترط فيه ان يكون للسائل
ظن على خلاف ما انت تجيبه به ، فأما ان يجعل مجرد الجواب اصلا
فيها فلا ، لأنه يؤدي الى ان لا يستقيم لنا ان نقول صالح في جواب
كيف زيد وفي الدار في جواب اين زيد حتى نقول انه صالح وانه في
الدار ، وهذا مما لا قائل به) وسيجيء كلام آخر له فيما عن قريب -

(وان كان المخاطب منكراً للحكم حاكماً بخلافه وجب توكيده
- اى الحكم - بحسب الانكار قوة وضعفاً) اى لا عدداً (فكلما ازداد
في الانكار زهد في التأكيد) زيادة تساوى الانكار وتدفعه .

قال الشيخ : واما جعلها - اى ان - اذا جمع بينها وبين اللام نحو
« ان عبد الله لقائم » للكلام مع المذكر فجيد ، لأنه اذا كان الكلام
مع المنكر كانت الحاجة الى التأكيد اشد ، وذلك انك احوج ما تكون
الى الزيادة في تثبيت خبرك اذا كان هناك من يدفعه وينكر صحته .
وقال السكاكي : واذا ألقاها - اى الجملة - الى حاكم فيها بخلافه
ليرده الى حكم نفسه استوجب حكمه ليرجع تأكيداً بحسب ما اشرب
المخالف الانكار في اعتقاده ، كنحو « انى صادق » لمن يفكر صدقك
انكاراً ، و « انى لصادق » لمن يبالغ في انكار صدقك ، و « والله انى
لصادق » على هذا .

(كما قال الله تعالى حكاية عن رسل عيسى «ع» اذ كذبوا في المرة
الاولى « انا اليكم مرسلون » مؤكداً) بتوكيدين - احدهما (بأن)
وثانيهما (اسمية الجملة) وقد تقدم انهما من المؤكدات (و) قال
هز من قائل حكاية عنهم (في المرة الثانية « ربنا يعلم انا اليكم
مرسلون » مؤكداً) بأربعة تأكيدات : الأول (بالقسم) وهو « ربنا
يعلم » قال في الكشف قوله « ربنا يعلم » جار مجرى القسم في التوكيد ،
وكذلك قولهم « شهد الله » و « علم الله » ، وانما حسن منهم هذا
الجواب الوارد على طريق التوكيد والتحقيق مع قولهم « وما علينا
الا البلاغ المبين » اى الظاهر المكشوف بالآيات الشاهدة لصحته ، والا
فلو قال المدعى « والله انى لصادق فيما ادعى » ولم يحضر البيئة كان
قبيحاً . انتهى .

(و) التأكيد الثانى (ان ، و) الثالث (اللام ، و) الرابع
(اسمية الجملة) وانما اكدوا بالتأكيدات الاربعة (لمبالغة المخاطبين)

اي اهل القرية (في الانكار ، حيث) انكروا رسالتهم بثلاث جعل ،
اذ (قالوا ما اقمتم الا بشر مثلنا وما انزل الرحمن من شيء ان اقمتم
الا تكذبون) .

لا يقال : هذا كما قرر ثلاثة انكارات بثلاث جعل فكيف يؤكد
لها بأربع تأكيدات ؟ فانه يقال : انه قد تقدم آنفاً انه يجب ان
يكون التأكيد بقدر الانكار في القوة والضعف لا في العدد ، وقد نقل
عن الشارح في بعض الحواشي انه قال : ان هذه الانكارات الثلاثة
الواقعة منهم مساوية في القوة للتأكيدات الاربع ، او يقال ان المحصر
في الموضوعين كلاهما مما بمنزلة انكار رابع ، او ان قوله « وما انزل
الرحمن من شيء » يتضمن انكاريين : احدهما صريح وهو نفى نزول
شيء من الرحمن ، والاخر استلزامه نفى رسالتهم . فتدبر جيداً .

ولما كان هنا مظنة سؤال ، وهو ان قول المنكرين ذلك انكار
للمرسالة من الله لأنها هي التي تنافي باعتقادهم للبشرية مع ان الرسل من
عند عيسى لا من عند الله ، وحينئذ فلا يكون قولهم « ما اقمتم الا بشر
مثلنا » الخ انكاراً لدعواهم ، اشار الشارح الى الجواب بقوله : (وكأن الرسل)
اي رسل عيسى (دعوهم) اي اهل القرية (الى الاسلام) ودين الحق
(على وجه ظنهم اصحاب وحى ورسلا من الله تعالى) وذلك الوجه
انهم ادعوا أن رسالتهم من رسول الله - اعني عيسى - انما هي باذن
من الله تعالى (بناء على ان الرسالة من رسول الله رسالة من الله ،
ولذا قال) الله تعالى (اذ ارسلنا اليهم اثنين) فنسب الله تعالى
ارسالهم الى نفسه جل جلاله ، وبناء على ان التصديق برسالة رسول الله
تصديق برسالة الله تعالى وتكذيب هذه تكذيب لتلك ، (فعدوا)

اي اهل القرية (في نفى الرسالة) من الله (عن التصريح) حيث لم يقولوا لستم رسل الله (للى الكناية التي هي ابلغ) من التصريح على ما يأتي بانه في آخر الفن الثاني مع توضيح منا ان ساعدنا التوفيق من الله تعالى على ذلك (وقالوا) على سبيل الكناية (ما انتم الا بشر مثلنا زعموا منهم ان) اثبات البشرية لدعى الرسالة من الله لازم لنفى رسالته ، حيث ان (البشر) في اعتقادهم (لا) يمكن ان (يكون رسولا) من الله تعالى (البتة) لانهم يزعمون انه لا مناسبة بين التراب ورب الارباب ، غافلين من انه لو صح زعمهم للزم تعطيل عامة الاسباب ، فلا يمكن معرفته جل جلاله ، اذ لا تناسب بينه وبين الاسباب ، وهذا من اقبح ما يلزم عليهم ، وذلك واضح عند اولى الالباب .

(والا) اي وان لم يكن دعوتهم على وجه ظنهم اصحاب وحى ورسلا من الله (فالبشرية في اعتقادهم انما تنافي الرسالة من الله تعالى لا من رسول الله) فلا يكون قولهم د ما انتم الا بشر مثلنا ، تكذيباً للرسل ، بل لا يصح حينئذ تكذيبهم لامكان صدقهم في دعوى كونهم رسلا من عيسى في اعتقادهم ، لان البشرية في زعمهم لا تنافي الا للرسالة من الله تعالى لا من رسول الله .

(وتولى تعالى اذ كذبوا) حيث نسب المكذبة الى الجميع . اي الرسل الثلاثة - (مبنى على ان تكذيب الاثنين منهم تكذيب للآخر وهو الثالث لاتحاد المرسل) وهو عيسى دعه (والمرسل به) وهو الاسلام مدرك الحق (والا) اي وان لم يكن مبيناً على ما ذكر (فالملكذب في المرة الاولى هما اثنان بدليل قوله تعالى د اذ ارسلنا اليهم ، اي الى

اصحاب القرية وهم اهل انطاكية « اثنين » هما شمعون ويحيى عليهما السلام « فكذبوهما فعرزناهما بثالث » اي فقويناهما برسول ثالث .
قال في الكشف « فعرزنا » اي فقويننا ، يقال المطر يعرز الأرض اذا لبدا وشدها ، وتعرذ لحم الناقة وقرىء بالتحفيف من عرزه يعزه اذا غلبه ، اي فغلبنا وقهرنا بثالث - انتهى .

(وهو) اي الثالث (بولس او حبيب النجار) او شمعون علي ما في الكشف فراجع ان شئت (ويسمى الضرب الأول) اي ما كان المخاطب به خال الذهن من الحكم والتردد فيه (ابتدائياً) لأنه خبر ابتدئ به من غير ان يسبقه التفات وطلب او انكار (و) يسمى (الثاني) اي ما كان المخاطب به متردداً في الحكم طالباً له (طلبياً) والوجه في تسميته ظاهر (و) يسمى (الثالث) اي ما كان المخاطب به منكراً للحكم (انكارياً) وذلك ايضاً ظاهر . فنحصل مما تقدم ان بين كلام وكلام آخر فرقاً تجعله العامة بل اكثر الخاصة .

قال في دلائل الاعجاز : روى عن ابن الأنباري انه قال : مكب الكندي المتفلسف الى ابي العباس وقال له : اني لأجد في كلام العرب حشواً . فقال له ابو العباس : في أي موضع وجدت ذلك ؟ فقال : اجد العرب يقولون « عبد الله قائم » ثم يقولون « ان عبد الله قائم » ثم يقولون « ان عبد الله قائم » فالألفاظ متكررة والمعنى واحد . فقال ابو العباس : بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ ، فقولهم « عبد الله قائم » اخبار عن قيامه ، وقولهم « ان عبد الله قائم » جواب عن سؤال سائل ، وقولهم « ان عبد الله قائم » جواب عن انكار قيامه ، فقد تكررت الألفاظ لتكرار المعاني . قال فما احار المتفلسف بجواباً .

وإذا كان الكندي يذهب هذا عليه حتى يركب فيه ركوب مستقيم او معترض فما ظنك بالعامه ومن هو في عداد العامة ممن لا يخطر شبه هذا بباله .
واعلم ان ههنا دقائق لو ان الكندي استقرى وتصفح وتتبع مواقع ان ثم ألفت النظر واكثر التدبر لعلم ضرورة ان ليس سواء دخولها وان لا تدخل . انتهى محل الحاجة من كلامه .

واما الكندي فهو على ما في بعض المباحث من نسل الأشعث بن قيس ، وكان عظيم المنزلة عند المأمون وابنه احمد : وله نحو مائتي تأليف ما بين كتاب ورسالة ، واما ابو العباس فهو اما ثعلب او المبرد لأنهما كانا متعاصرين ومتفقين في الكنية . انتهى .

فاذن لا تغتر بما يصدر من بعضهم من قدح هذا العلم الذي به يدرك دقائق الآيات التي هي اعلى المعجزات ، لأن القادح جاهل بهذا العلم والناس اعداء ما جهلوا .

قال في المفتاح : ان هذا الفن فن لا تليق عربيته ولا تنقاد قرونته بمجرد استقراء صور منه وتتبع مقان اخوات لها واتعاب النفس بتكرارها واستيداع النواظر حفظها وتحصيلها ، بل لابد من ممارسات لها كثيرة ومراجعات فيها طويلة مع فضل الهى من سلامة فطرة واستقامة طبيعة وشدة ذكاء وصفاء قريحة وعقل وافر . وقال ايضاً : واعلم انك اذا حذقت في هذا اتهم لصدق همتك واستفراغ جهدك فيه ، وبالحرى امكك التسلق به الى العتود على السبب في انزال زب العزة قرآنه المجيد على هذه المناهج انشاء الله تعالى . انتهى .

(ويسمى اخراج الكلام عليها ، اى على الوجوه المذكورة ، وهي الخلو عن التاكيد في) الضرب (الاول والتقوية بمؤكد استحصاناً في)

الضرب (الثاني ووجوب التأكيد في) الضرب (الثالث اخراجاً) اي
القائه (على مقتضى الظاهر) اي ظاهر الحال ، اي الأمر الداعي الى
ايراد الكلام مكيناً بكيفية مخصوصة ، بشرط ان يكون ذلك الامر الداعي
ثابتاً في الواقع من دون تنزيل (و) من هنا قال (هو) اي مقتضى
الظاهر (اخص مطلقاً من مقتضى الحال) اي الأمر الداعي الى ايراد
الكلام مكيناً بكيفية ما ، سواء كان ذلك الأمر الداعي ثابتاً في الواقع
او كان ثبوته بالنظر الى التنزيل ، فمقتضى الحال فتحته فردان احدهما
واقعي والاخر تنزيلي ، واما مقتضى ظاهر الحال فتحته فرد واحد (لأن
معناه) كما قلنا (مقتضى ظاهر الحال ، فكل مقتضى الظاهر مقتضى
الحال من غير عكس كما في صورة) التنزيل ، اي (الاخراج لا على
مقتضى الظاهر) ويأتي تفصيله عن قريب

(فان قلت) : لا نسلم ان النسبة مقتضى الظاهر ومقتضى الحال مهوم
وخصوص مطلقاً ، لأنه (اذا جعلت المنكر كغير المفكر) اي نزلت
المنكر منزلة غير المنكر (ومع هذا أكدت الكلام وقلت « ان زيدا
لقائم » يكون هذا) الكلام (على وفق مقتضى الظاهر) اي على وفق
مقتضى الداعي الواقعي (وليس على وفق مقتضى الحال) اي ليس
على وفق مقتضى الداعي التنزيلي (لأنه) اي الداعي التنزيلي في المثال
(يقتضي ترك التأكيد) فبطل الكاية المدعاة ، اعني فكل مقتضى الظاهر
مقتضى الحال (لكن ترك هذا القسم) اي تنزيل المنكر كغير المنكر
ثم تأكيد الكلام (لكونه) اي هذا القسم (غير بايغ) لما يأتي من
قوله « على انه لا معنى لجعل الإنكار » الخ (فحيثئذ) اي حين اذ ثبت
الافتراق من الجانبين (يكون بينهما) اي بين مقتضى الظاهر ومقتضى الحال

(موم) وخصوص (من وجه لا) موم وخصوص (مطلق) لعدم صدق الكلية في شيء من الطرفين .

(قلنا : لا نسلم) بطلان الكلية المدعاة في طرف مقتضى الظاهر ، اذ دعوى (انه) اى هذا القسم المذكور الذى تركه المصنف (ليس على وفق مقتضى الحال) باطلة (لأن المقتضى لترك التأكيد) في القسم المتروك انما هو (بحسب غير الظاهر) اى غير الواقع (لا مطلق الحال) اذ المفروض في القسم المتروك ان المخاطب منكر واقعاً ، ومقتضى الانكار التأكيد لا تركه .

(و) الحاصل (انه لا يازم من كونه) اى القسم المتروك (على خلاف مقتضى الحال بحسب غير الظاهر كونه على خلافه) اى الحال (مطلقاً) يعنى حتى بحسب مقتضى الظاهر ، وذلك لبداية ان القسم المتروك على وفق مقتضى الظاهر - اى الواقع - (لأن انتفاء الخاص) اى انتفاء موافقة الحال التنزيلية الذى هو احد فردي الحال بالمعنى الاعم (لا يوجب انتفاء العام) اى لا يوجب انتفاء موافقة الفرد الاخر من العام الذى هو الحال الواقعي ، فبطل ما تقدم من انه ليس على وفق مقتضى الحال - فنثبت الكاية المدعاة ، اعنى كل مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس ، فنثبت ان مقتضى الظاهر اخس من مقتضى الحال ، فالنسبة بينهما موم مطلق لا من وجه .

(على انه لا معنى لجعل الانكار كلا انكار ثم تأكيد الكلام) اذ هذا القسم من الجمل والتنزيل لغو لا يرتكبه العقلاء (اذ لا يعرف اعتبار الانكار وعدمه الا بالتأكيد وتركه) فاذا جعلت المنكر كغير المنكر ومع هذا اكدت الكلام فمن اين يعرف انك اوتكبت ذلك ؟

فإذا لميس ذلك الا لغواً وعبثاً ، والمعتلاء من اللغو والعبث معروضون .
(وكثيراً ما ، نصب على الظرف او المصدر - اى حيناً كثيراً)
هذا ناظر الى الظرفية كما ان قوله (او اخراجاً كثيراً) ناظر الى
المصدرية وقد تقدم الكلام فيهما مستوفى فيما تقدم عند قوله كثيراً
ما يسمى ذلك للوصف المذكور فصاحة ايضاً ، فراجع ان شئت .

(يخرج الكلام) اى يلقى (على خلافه ، اى على خلاف مقتضى
الظاهر) اى على خلاف مقتضى الحال الواقعى (يعنى ان وقوعه)
اى وقوع اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر (في الكلام كثير
في نفسه لا بالاضافة الى مقابله حتى يكون الاخراج على مقتضى الظاهر
قليلاً) فان اخراج الكلام على مقتضى الظاهر ازيد منه بكثير لكنه
كثير في نفسه ، حتى ان الشيخ قال : انه من الكثرة بحيث لا يدركه
الاحصاء (فيجعل غير السائل كالسائل اذا قدم اليه ، اى الى غير السائل ما
يلوح له اى لغير السائل بالخبر ، اى يشير اليه فيستشرف غير السائل
له - اى بالخبر يعنى ينظر اليه ، يقال استشرف الشيء اذا رفع رأسه
ينظر اليه ويسط كفه فوق الحاجب كالمستظل من الشمس استشرف
المتروك الطالب) .

قال في المصباح : استشرفت الشيء رفعت البصر انظر اليه ، واشرفت
عليه بالالف اطلعت عليه - انتهى .

وقال في المجمع : والاصل في الاستشراف ان تضع يدك على حاجبك
كالذي يستظل من الشمس حتى يتبين الشيء . انتهى .

(نعو) قوله تعالى : واوحى ربك الى نوح انه لن يؤمن من قومك
الا من قد آمن فلا تبتئس بما كانوا يفعلون ٥ واصنع الفلك بأعيننا

ووحينا (ولا تخاطبني في الذين ظلموا) قال في الكشف « لن يؤمن ،
اقتناط من ايمانهم وانه كالحال الذي لا تعلق به للتوقع » الا من قد
آمن ، قد آمن الا من قد وجد منه ما كان يتوقع من ايمانه وقد
للتوقع وقد اصابته محزها « فلا تبتئس » فلا تحزن حزن بائس
مستكين ، قال الشاعر :

ما يقسم الله فاقبل غير مبتئس منه واقعد كريما ناعم البال
واللهنى فلا تحزن بما فعلوه من تكذيبك وايدائك ومعاراتك ،
فقد حان وقت الانتقام لك منهم « بأعيننا » في موضوع الحال ، بمعنى اصنعها
محفوظا وحقه متلبسا بأعيننا ، كأن الله معه اعيانا تكلموه ان يزيغ
في صنعه عن الصواب وان لا يحول بينه وبين عمله احد من اعدائه
« ووحينا » وانا نوحى اليك ونلهمك كيف تصنع ، عن ابن عباس
رضي الله عنه لم يعلم كيف صنعة الفلك فأوحى الله اليه ان يصنعها مثل
جوؤجؤ الطائر « ولا تخاطبني في الذين ظلموا » (اى لا تدعنى يا نوح
في شأن قومك واستدفاع العذاب عنهم بشفاعتك) انتهى كلام الكشف
(فهذا) اى « ولا تخاطبني » الخ (كلام يلوح بالخبر مع
ما سبق من قوله « واصنع الفلك بأعيننا » ، فصار المقام مقام ان
ينردد المخاطب في انهم هل صاروا محكوما عليهم بالاغراق ام لا ويطلبه ،
فتزل منزلة الطالب ، وقيل « انهم مفرقون » مؤكدا بان) واسممة
الجملة ، اى انهم محكوم عليهم بالاغراق البتة ، لانه قد وجب ذلك
وقضى به القضاء وجف القمام فلا سبيل الى كفه ، كقوله تعالى
« يا ابراهيم اعرض عن هذا انه قد جاء امر ربك وانهم آتيهم عذاب
غير مردود » .

(و) يظهر من الكلام الآتي من المفتاح ان (المراد ان الكلام المتقدم يشير اشارة ما الى جنس الخبر ، حتى ان النفس اليقظي والفهم المضارع يكاد يتردد فيه) اى في الخبر (ويطلبه ، لا انه) اى الكلام المتقدم (يشير الى حقيقة الخبر وخصوصيته) وتفصيله ، فلا يجب ان يشير قوله تعالى « ولا تخاطبني » الخ الى حقيقة المذاب وانه الاغراق ، والحاصل ان الكلام المتقدم لا يصرح بجنس الخبر .

قال في المفتاح : قد يقيمون من لا يكون سائلا مقام من يسأل ، فلا يميزون في صياغة التركيب للكلام بينهما ، وانما يصوبون لهما في قالب واحد اذا كانوا قدموا إليه ما يلوح مثله للنفس اليقظي بحكم ذلك الخبر ، فيتركهم مستشرفة له استشراف الطالب المحتجِر يستعمل بين اقدام للتلويع واحجام لعدم التصريح ، فيخرجون الجملة اليه مصدرة بأن ، ويرون ساوكة هذا الاسلوب في امثال هذه المقامات من كمال البلاغة واصابة المحز ، او ما ترى بشاواً كيف ملكه في رأيته :

بكرا صاحبي قبل المهجير ان ذاك النجاح في التبكير

حين استهواه التشبه بأئمة صناعة البلاغة المهتدين بفطرتهم الى تطبيق مفاصلها ، وهم الأعراب الخالص من كل حارش يربوع وضب تلقاء في بلاغته يضع الهماء مواضع النقب ، دون المولدين الذين قصارى أمرهم في مضمار البلاغة او ان الاستباق اذا استفرغوا مجهودهم الافتداء بأولئك ، ومن الشواهد لما نحن فيه شهادة غير مردودة وواية الأصمى تقبيل حلف الأحمر بن عيني بشار بمحضر ابي عمرو بن العلاء حين استنشدها قصيدته هذه ، على ما روى من ان خلفا قال لبشار بعد ما انشد القصيدة : لو قلت يا ابا معاذ مكان ان ذاك النجاح بكراً فالنجاح في التبكير كان احسن . فقال

بشار : انما قلتها . معنى قصيدته . اعرابية وحشية فقلت : ان ذاك النجاح
في التنبكير ، كما يقول الأعراب البدويون ، ولو قلت : بكرا فالنجاح
في التنبكير ، كان هذا من كلام المولدين ولا يشبه ذلك الكلام ولا
يدخل في معنى القصيدة التي قلتها . فقام خلف وقبل بشاراً .

فهل فحوى ما جرى بين بشار وصاحبيه وهم من فعولة هذا النوع
ومن المهرة المتقنين والسحرة المؤخذين الاراشعة بتحقيق ما انت منه
على ريبة وقل لي مثل بشار وقد قعد ان يهدر بشقشقة سكان مهافي الريح
من كل ماضغ قيصوم وشيح اذا خاطب بكرا محرضا صاحبيه على التشمير
عن ساق الجرد في شأن السفار ، افترأ لا يتصورهما حائمين حول من
التبكير يشمر النجاح فيتهجانف عن التوكيد ولا يتلقاهما بأن هيهات ،
ونظيره :

ففتها وهي لك الفداء ان غناء الابل الحداء

وفي التنزيل : وَلَا تَخَاطَبِي فِي الْآيَاتِ - انتهى .

(وغير ذلك) المذكور من الآيات (مما يأتي بعد الاوامر والنواهي ،
وهو) اي الغير (كثير في التنزيل) بحيث لا يدركها الاحصاء كما
ادعى ذلك في دلائل الاعجال .

(وقال الشيخ عبد القاهر) ما مضمونه : ان (ان في هذه المقامات)
اي في الآيات المذكورة (لتصحيح الكلام السابق والاحتجاج له وبيان
وجه الفائدة فيه وتمغني غناء الفائدة) .

قال الشيخ في كلام له قد تقدم بعضه : وأعلم ان ههنا دقائق لو
ان الكندي استقرى وتصفح وتنبع مواقع ان ثم اطفأ النظر واكثر
التدبر لعلم علم ضرورة ان ليس سواء دخولها وان لا تدخل ، فأول

ذلك واعجبه ما قدمت لك ذكره في بيت هشار :

بكرأ صاحبي قبل الهجير ان ذاك النجاح في التبكير

وما انشدته معه من قول بعض العرب :

فغنها وهي لك الفداء ان غناء الابل الحداء

وذلك انه هل شيء ابين في الفائدة وادل على ان ليس سواء دخولها وان لا تدخل ، من انك ترى الجملة اذا هي دخلت ترتبط بما قبلها وتتألف معه وتتحد به ، حتى كأن الكلامين قد افرغا افرغاً واحداً وكأن احدهما قد سبك في الآخر ، هذه هي الصورة حتى اذا جئت الى ان فأسقطتها رأيت الثاني منهما قد بنا عن الاول وتجاوى معناه عن معناه ، ورايته لا يتصل به ولا يكون منه بسبيل حتى تجيء بالفاء فنقول :

بكرأ صاحبي قبل الهجير فذاك النجاح في التبكير

وغنها وهي لك الفداء فغناء الابل الحداء

ثم لا ترى الفاء تعيد الجملة الى ما كانتا عليه من الألفة ، وترد عليك الذي كنت تجد بأن من المعنى ، وهذا الضرب كثير في التنزيل جداً ، من ذلك قول تعالى « يا ايها الناس ، الآيات » .

وقال ايضاً : وفي ان هذه شيء اخر يوجب الحاجة اليها ، وهو انها تتولى من ربط الجملة بما قبلها .

وقال في موضع آخر : انما الذي ذكرنا في الجملة من حديث اقضاء الفاء اذا كان مصدرها مصدر الكلام يصح به ما قبله ويحتمل له ويبين وجه الفائدة فيه - انتهى .

(ويجعل غير المنكر كالمكرر اذا لاح - اى ظهر - عليه - اى على غير المنكر - شيء من امارات الانكار ، نحو قول حبل) بفتح

المهاء المهمة وسكون الجيم ، ونسب الى القاموس فتحها وان ساكنها
محجل بن عبد المطلب عم النبي « ص » (بن فضلة) بفتح النون وبالضاد
المهجمة اسم امة ، وحجل لقبه واسمه احمد بن عمرو بن عبد القيس
ابن معن (جاء شقيق) للحرب لأنه (اسم رجل) لا شقيق النعمان
الذي نوع من انواع الرياحين (عارضاً رعمه) اى (واضعاً رعمه على
العرض) اى على عرض الرمح ، بأن جعله وهو راكب على فخذه بحيث
يكون عرض الرمح في جهة الأعداء ، اذ وضع الرمح على هذه الهيئة علامة
على انكار وجود السلاح مع الأعداء ، واما وضع الرمح على طول
بحيث يكون صفاته جهة الأعداء فهو علامة على التصدي للمعاربة الدائمة
من الاعتراف بوجود السلاح مع الأعداء ، ف قوله « عارضاً » مأخوذ
(من عرض للعود على الاناء والسيف على الفخذ ، فهو) اى شقيق
(لا ينكر) ما يعلمه من (ان في بنى عمه) اى في أعدائه ، اى عشيرة
الشاعر ، لأن الشاعر احد اولاد عم شقيق (رماحاً لكن مجيئه) اى
شقيق للحرب (واضعاً الرمح على العرض) بالمعنى المتقدم (من غير
التفات) لأعدائه ، اى بنى عمه (و) من غير (تهيوؤ) لمحاربتهم
(اشارة انه يعتقد ان لا رمح فيهم) اى في بنى عمه الذين هم أعداؤه
(بل كلهم عزل) بالعين المهمة المضمومة والزاي المهجمة الساكنة
جمع اعزل ، اى (لا سلاح معهم) لأن شأن العاقل ان لا يأمن الأعداء
الا اذا اعتقد ان لا سلاح معهم ، فعدم تهيوؤ ووضع الرمح على
العرض دليل على انه يعتقد انهم عزل لا سلاح معهم (فنزل منزلة المنكر
وخوطف خطاب التفات) من الغيبة في جاء شقيق ، لأن الاسم الظاهر
كما يجيء في بحث الالتفات طريق الغيبة ، وفيه التفات آخر من

الخطاب الى الغيبة في قوله « جاء شقيق » ان كان شقيق حاضراً وقت هذا الكلام على ما يأتي من مذهب السكاكي ، اذ مقتضى الظاهر ان يقول جئت بصيغة الخطاب لا جاء بصيغة الغيبة (بقوله : ان بنى همك فيهم رماح مؤكداً بان) واسمية الجملة ، والرماح جمع رمح ، ففى بمعنى عند ، ويحتمل انه جمع رماح وان فى باقية على حالها ، لكن المناسب لقول الشارح اشارة انه يعتقد انه لا رمح فيهم الاحتمال الأول .

قال في المفتاح : قد ينزلون منزلة المنكر من لا يكون اياه اذا رأوا عليه شيئاً من ملابس الانكار ، فيعبرون بحبر الكلام لهما على منوال واحد ، كقولك لمن تصدى لمقاومة مكابح امامه غير متدبر مفترأ بما كذبه النفس من سهولة تأقيها له : ان امامك مكابحاً لك ، ومن هذا الاسلوب قوله :

جاء شقيق عارضاً رمحه ان بنى همك فيهم رماح

وقال الشيخ : ومن لطيف مواقعها - اى إن - ان يدعى على المخاطب ظن لم يظنه ولكن يراد التهكم به ، وان يقال « ان حالك والذي صنعت يقتضى ان تكون قد ظننت ذلك » ، ومثال ذلك قوله :

جاء شقيق واضعاً رمحه ان بنى همك فيهم رماح

يقول : ان بجيئه هكذا مدلاً بنفسه وبشجاعته قد وضع رمحه عرضاً دليلاً على اعجاب شديد ، وعلى اعتقاد منه انه لا يقوم له احد ، حتى كأن ليس مع احد منا رمح يدفعه به وكأننا كلنا عزل - انتهى .

(ومثله) اى مثل البيت فى تفزيل غير المنكر وجعله كالمنكر اذا لاح عليه شيء من امارات الانكار قوله تعالى (وثم انكم بعد ذلك لميتون » مؤكداً بأن واللام وان كان الموت مما لا ينكر ، لأن تماديهم

في الغفلة والاعراض عن العمل لما بعده من امارات الانكار) والى هذا أشار الشاعر الفارسي بقوله :

مهر برفت وافتاب تموز اندكى مانده خواجه غره هنوز
خيرى كن اى فلان وغنيمت شمار مهر

ذان بیشتر که بانك بر آید فلان نماند

(ويجعل المنكر كدير المنكر اذا كان معه - اى مع المنكر - ما ان تأمله ، اى شيء من الدلائل) اى ولو واحد من الدلائل ، والدليل عبارة عما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر .

قال في التجريد : ملزوم العلم دليل والظن امارة . قال القوشجى في شرحه : اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر ، وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة - انتهى . والظن قوياً ان قوله (والشواهد) اشارة الى الامارات (ومعنى كونه) اى كون ذلك الشيء (مع المنكر أن يكون) ذلك الشيء (معلوماً له) اى للمفكر بالعقل والحواس الباطنية (او محسوساً عنده) بالحواس الظاهرية (كما تقول لمنكر الاسلام) وحقيقته (الاسلام حق ، من غير تأكيد لما معه من الدلائل الدالة على نبوة محمد «ص» ، لكنه) اى المنكر (لا يتأملها) اى الدلائل (ليرتدع) بالتأمل فيها (من الانكار) ومن تلك الدلائل اعجاز القرآن .

فان قلت : ان الانسان اذا علم الدليل علم المدلول ، فلا يتوقف الارتداع على التأمل .

قلنا : انه ليس المراد بالدليل الدليل المنطقى ، وهو ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر حتى يرد ما ذكرت ، بل المراد به الأصول ،

وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري ، والمراد بالتأمل فيه ان يستنبط مقدمات صحيحة من وجه صحيح من اوجه الدليل توصل الى الارتداد .

قال صاحب القوانين في اوائله في الحاشية : الدليل في اصطلاح الأصوليين هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري . الى ان قال . ان مصطلح الأصوليين مخالف لاصطلاح المنطقيين ، فانهم يشترطون في الدليل تركيب القضايا ، والأصوليون يطلقونه عليه وعلى المفردات التي يمكن التوصل بالنظر الصحيح فيها الى المطلوب الخبري ، سواء كانت قضية واحدة او غيرها ، فالعالم عند الأصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ، ولذلك تراهم يريدون بالأدلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوهما ، وقيد الامكان لادخال الدليل الذي غفل عنه ، فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل عليه ، وقيد الخبري لايخراج الحد . وأما عند المنطقيين فهو قولان فصاعداً يستلزم لذاته قولاً آخر ، وذلك يختص بالبزهان لعدم استلزام غيره شيئاً لذاته ، لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية ونتائجها ، فقد يزول الظن ويبقى سببه ، كما نشاهد في حصول الظن بنزول الفيت بملاحظة غيب الرطب ثم يظهر خلافه مع بقاءه ، ويكون القاضي في الحمام بملاحظة كون مركبه واقفاً على الباب ثم يظهر خلافه . انتهى محل الحاجة من كلامه .

(وقد يذكر في حل لفظ الكتاب هنا وجوه) اخر (منعسفة لا فائدة في ايرادها) من تلك الوجوه ما ذكره بعض المحققين ، وهذا نفسه : قيل معنى كونه معه ان يكون موجوداً في نفس الامر ،

وفيه نظر لأن مجرد وجوده لا يكفي في الارتداد ما لم يكن حاصلًا عنده . وقيل معنى ما ان تأمله شيء من العقل ، وفيه نظر لأن المناسب حينئذ ان يقال ما ان تأمل به لانه لا يتأمل العقل بل يتأمل به - انتهى .

(وقوله نحو « لا ريب فيه » ظاهر في التمثيل لما نحن بصدده) من اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر يجعل المنكر كغير المنكر ، لا تظير لجهل المنكر كغير المنكر اذا كان معه ما ان تأمله ارتدع ، بل صريح المفتاح انه تمثيل لذلك ، لأنه بعد ما ذكر انه قد ينزلون منزلة المنكر من لا يكون اياه ، واستشهد بالبيت المتقدم ، قال : ويقلبون هذه القضية مع المنكر اذا كان معه ما اذا تأمله ارتدع عن الإنكار ، فيقولون لمنكر الاسلام « الاسلام حق » ، وقوله جل وعلى في حق القرآن « لا ريب فيه » وكم من شقى مرتاب فيه وارد على ذا - انتهى .

(فان قيل : التمثيل به لا يكاد يصح لوجهين) :

(احدهما) معنوى ، وهو (ان هذا الحكم - اعنى نفى الرب بالكلية -) يجعل لا لتفى الجنس (مما لا يصح ان يحكم به) لكونه بمنزلة الحكم على خلاف ما هو معلوم بالضرورة ، وذلك (لكثرة المرتابين) في القرآن (فضلا عن ان يؤكد) ذلك النفي .

(الثانى) صناعى ، وهو (انه) اى المصنف (قد ذكر في بحث الفصل والوصل) عند بيان كمال الانقطاع بين الجملةين (ان قوله تعالى « لا ريب فيه ») بالنسبة الى ذلك الكتاب وزانه وزان نفسه في « جاءنى زيد نفسه » ، فهو (تأكيد لقوله تعالى « ذلك الكتاب »

فيكون) لا ريب فيه (مما اكد فيه الحكم بالتكرير) لما تقدم من ان التكرير معنى او لفظاً من المؤكدات (نحو « زيد قائم زيد قائم » و) حينئذ (يكون) قوله تعالى « لا ريب فيه » (على) وفق (مقتضى الظاهر) لأن السامعين لهذا الحكم والمقصود بالخطاب حقيقة هم الكفار المنكرين القرآن الذي نزل على محمد ص ، من الله العزيز الجبار ، فلا يصح جعله مثالا لما نحن بصدده من اخراج الكلام على خلاف مقتضى ظاهر الحال ، فهو تنظير لما فيه البحث والمقال .

واليه يشير بقوله : (بل مقصود المصنف) ههنا (انه قد يجعل انكار المنكر كلاً انكاراً تعويلاً على ما يزيله فيترك التأكيد كما جعل الريب) في قوله « لا ريب فيه » (بناء على ما يزيله) اي بناء على كونه كلاماً معجزاً أتى به من دل على نبوته ايضاً بالمعجزات الباهرة الاخر (كلاً ريب حتى نفى الريب بالكلية) بسبب لا الغافية للجنس (مع كثرة المرتابين ، فيكون) لا ريب فيه (نظيراً) لما نحن بصدده ، اي (لتزيل وجود الشيء) اي الانكار (منزلة عدمه اعتماداً على ما يزيله) .

(فالجواب عن) الوجه (الاول : انه لما نفى الريب على سبيل الاستغراق مع كثرة المرتابين ذكروا له تأويلين : احدهما ما ذكر في السؤال) اي في الوجه الثاني (وهو) اي ما ذكر في السؤال (انه جعل الريب كلاً ريب تعويلاً على ما يزيله) اي الريب لا انه جعل المنكر كغير المنكر (وحينئذ) يرد الاشكال ، وهو ان التمثيل به اي بلاريب فيه لا يصح ، لأنه (لا يكون مثالا لما نحن فيه) وذلك واضح حسب ما قرر .

(وثانيهما) اى ثانى التأويلين (ما ذكره صاحب الكشاف) وهذا نصه : فان قلت كيف تقى الريب على سبيل الاستفراق وكم من مراتب فيه ؟ قلت : ما نقى (على معنى) ان احداً لا يرتاب فيه ، وانما المتقى كونه متعلقاً للريب ومظنة له ، لأنه من وضوح الدلالة وسطوع البرهان بحيث لا ينبغي لمرتاب ان يقع فيه . ألا ترى الى قوله تعالى « وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بمسورة من مثله » فما ابعد وجود الريب منهم ، وانما عرفهم الطريق الى مزيل الريب ، وهو ان يحزروا أنفسهم ويروزوا قواهم في البلاغة هل تتم للمعارضة ام تتعامل دونها ، فيتحققوا عند عجزهم ان ليس فيه مجال للمشبهة ، لا مدخل للريبة - انتهى)

والى محمول هذا الكلام يشير التفنازاني بقوله : (وهو انه ما نقى الريب عنه) اى عن القرآن (بمعنى ان احداً لا يرتاب فيه ، بل بمعنى انه) اى القرآن (ليس محلاً لوقوع الارتباب فيه ، لأنه من وضوح الدلالة وسطوع البرهان بحيث لا ينبغي لأحد ان يرتاب فيه ، فكأنه قيل هو مما لا ينبغي ان يرتاب في انه من عند الله ، وهذا حكم صحيح لكن ينكره كثير من الأشقياء) والكفار المماندين (فينبغى ان يؤكد لكن ترك تأكيدهم لانهم جعلوا كغير المنكر ، لما معهم من الدلائل المزيلة لهذا الانكار لو تأملوها ، وهو) اى ما معهم من الدلائل (انه) اى القرآن (كلام معجز اتى به من دل على نبوته بالمعجزات الباهرة) الاخر ايضاً .

(و) الجواب (عن) الوجه (الثانى : ان المذكور في بحث الفصل والوصل) ليس صريحاً في انه تأكيد صناعي ، بل الظاهر منه (انه

بمنزلة التأكيد المعنوي) كما يظهر ذلك من قوله هناك (ووزانه)
اي وزان لا ريب فيه (وزان نفسه في) جاءني زيد نفسه ، او
(اعجبني زيد نفسه دفعاً لتوهم السهو او التجوز ، فلا يكون) لا ريب
فيه (من قبيل التكرير) لا معنى ولا لفظاً ، لأنه ليس تأكيداً
صناعياً حتى يكون احدهما ، يؤيد ذلك لفظه الوزان ، لأنه كما قال
الفاضل المحشي هناك مصدر قولك وازن الشيء الشيء اذا ساواه في الوزن .
وقد يطلق على الظير باعتبار كون المصدر بمعنى الفاعل ، وقد يطلق على مرتبة
الشيء اذا كان مساوياً لمرتبة شيء آخر في امر من الامور وهو المراد هنا . انتهى .
(لكن المذكور في دلائل الاعجاز) في بحث الفصل والوصل (يؤكد
السؤال) اي يؤكد أن « لا ريب فيه » تأكيد صناعي وتكرار معنوي ،
فلا يصح التمثيل به لما نحن بصدده من جعل المنكر كغير المنكر
ثم عدم تأكيد الكلام معه .

(وهو) اي المذكور في دلائل الاعجاز (انه قال) ما نصه :
(لا ريب فيه بيان وتوكيد وتحقيق لقوله تعالى « ذلك الكتاب » وزيادة
تثبيت له ، وبمنزلة ان نقول هو ذلك الكتاب هو ذلك الكتاب ، فتعديده
مرة ثانية لغيبته) فنأمل جيداً .

(فان قلت : قد ذكر صاحب المعناح) في جملة كلام له (ان
اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر يسمى في علم البيان بالكناية) .
وهذا نص مجموع كلامه : وهذا النوع - اعني ثقت الكلام لا على
مقتضى الظاهر - متى وقع عند النظر موقعه اشتبهش الأنفس وانق
الاسماع وهز القرائح ونشط الاذهان ، ولأمر ما تعبد ارباب البلاغة
وفرنان الطراد في ميدانها الرامية في حديق البيان يستكثرون من هذا

الفن في محاوراتهم ، وانه في علم البيان يسمى بالكناية ، وله انواع
تقف عليها وعلى وجه حسنها بالتفصيل هناك باذن الله تعالى . انتهى .
وقال هناك . اى في علم البيان . : ان هبنى الكناية على الانتقال
من اللازم الى الملزوم (و) بمباراة اخرى (هي ذكر لازم الشيء لغيره)
الى ملزومه ، فما وجهه (اى ما وجه تسمية اخراج الكلام لا على
مقتضى الظاهر بالكناية ؟)

(قلت : لعل وجهه) بل المتيقن ذلك (ان ايراد الكلام في مقام
لا يناسبه) عند البلغاء (بحسب الظاهر كناية عن انك نزلت هذا
المقام والحال المتحقق منزلة المقام والحال الذى يطابقه ظاهر الكلام
(و) كناية عن انك (اعتبرت فيه) اى في الكلام (الاعتبار
اللائقة بذلك المقام) والحال الذى يطابقه ظاهر الكلام (لأن هذا
المعنى) اى تنزيل المقام والحال المتحقق منزلة المقام والحال الذى
يطابقه ظاهر الكلام (يلزمه ايراد الكلام على الوجه المذكور) اى
في مقام لا يناسبه بحسب الظاهر (ويستقل عنه) اى عن ايراد الكلام
على الوجه المذكور (اليه) اى التنزيل المذكور .

(مثلاً : قولك لمنكر الاسلام) وجاحده (الاسلام حق) مجرداً
عن التوكيد كناية عن انك جعلت انكاره (وجعده) (كلاً انكاراً)
ولاجده (ونزلته منزلة خال الذهن تعويلاً على ما يزيل الافكار)
لأن سوق الكلام مع المنكر مساوقه مع خالى الذهن مما يستقل عنه الى
هذا المعنى) اى الى التنزيل المذكور .

(ونظير ذلك) ونظير ذلك التسمية وبيان وجهها (ما ذكره صاحب

الباب في شرح قوله :

في المهد ينطق عن سعادة جده اثر النجاة ساطع البرهان
 ان قوله « اثر النجاة ساطع البرهان » جملة مستأنفة (بيانية
 لكونه (جواباً عن سؤال) مقدر (كأنه قيل : كيف ذلك الاخبار
 والنطق مع انه رضيع في المهد ؟) فأجاب عن هذا السؤال بقوله
 « ان اثر النجاة ساطع البرهان » (نفى هذه الجملة) اي اثر النجاة
 . الخ ، اي في تأكيدها (اخراج الكلام على غير مقتضى الظاهر
 لعدم السؤال تحقيقاً ، وذلك) اي تأكيد هذه الجملة (كناية عن
 ان هذا) اي النطق في المهد (اغرابته وندوره مما لا يلوح) اي لا
 يظهر (صدقه) بسهولة (للسامع في باري الرأي ، ويحوجه الى السؤال
 عن بيان كيفيته وبيان صدقه) يدل على ذلك قوله تعالى حكاية
 « كيف تكلم من كان في المهد صبياً » (فسبق الكلام معه) اي مع
 غير المنكر (مساق الكلام مع السائل المستشرف الى كيفية بيانه
 المشرب) اي الممد عنه لينظر (الى ساطع برهانه) انتهى كلام
 صاحب الباب .

(وقس على هذه) الصورة من الاخراج لا على مقتضى الظاهر ،
 ووجه تسميتها كناية (البواقي) من صور الاخراج المذكور .
 (ولما كانت الامثلة المذكورة للاعتبارات السابقة) للاقسام الثلاثة
 . اي الابتدائي والطلبى والانكاري . ولصور الثلاث للاخراج لا على
 مقتضى الظاهر (من قبيل الاثبات سوى قوله « لا ريب فيه » اشار
 الى التعميم دفعا لتوهم التخصيص) اي تخصيص الاعتبارات السابقة
 بالاثبات (فقال : وهكذا اعتبارات النفي من التجريد عن المؤكدات
 في الابتدائي وتقويته بمؤكد استحساناً في الطلبى ، ووجوب التأكيد

بحسب الإنكار في الإنكاري ، والأمثلة ظاهرة (لا حاجة الى إيرادها .
ولو اردت توضيح الواضحات فقل في الابتدائي « ما قام زيد »
وفي الطلبي « ما لم يد بقائم » وفي الإنكاري « والله ما زيد بقائم » .
هذا في صورة الإخراج على مقتضى الظاهر (وكذا يخرج الكلام
فيها) اى في اعتبارات النفي (على خلاف مقتضى الظاهر) والأمثلة
ايضاً ظاهرة . ولو اردت توضيح الواضحات فقل الثالث في مقام الأول
وبالعكس (كما ذكر فيما تقدم) اى في أمثلة الاثبات .

قال في المفتاح : من اتقن للكلام في اعتبارات الاثبات وقف على
اعتبارات النفي . انتهى

(وههنا بحث لا بد من التنبيه له ، وهو : انه لا ينحصر فائدة ان
في تأكيد الحكم نفياً لشك او رداً لانكار ، ولا يجب في كل كلام
مؤكد ان يكون الفرض منه رد انكار محقق او مقدر وكذا المجرد
عن التأكيد) فلا يجب ان يكون المخاطب خالي الذهن من الحكم
والتردد فيه .

(قال الشيخ عبد القاهر) في دلائل الاعجاز ما ذكره التفنازاني
بتغيير ما واختصار ، وهو انه (قد تدخل كلمة ان للدلالة على ان
الظن كان من المتكلم في الذي كان) اى وجد (انه لا يكون) اى
لا يوجد (كقولك المشى وهو بمراى ومسمع من المخاطب انه كان
من الامر ما ترى ، واحسنت الى فلان ثم انه فعل جزائى ما ترى)
ويقرب من معنى هذا المثال ما قيل بالعارسية :

سگئی را خون دل دادم که بامن یار میگردد

ندافتم کلاه کس خون خورد و خونخواره میگردد

(وعليه) قوله تعالى حكاية عن ام مريم عليها السلام « رب انى
وضعتها اتى » (و) قوله عز وجل حكاية عن نوح عليه السلام
(« رب ان قومى كاذبون »)

وقال ايضا في موضع آخر كذلك : (ومن خصائصها) اى كلمة
ان (ان اضمير الشأن) والذمة (معها) اى مع كلمة ان (حسناً)
ولطفاً (ليس) ذلك الحسن واللفظ (بدونها ، بل) تراه (لا يصح)
ولا يصلح حيث يصح ويصلح (بدونها) والا بها ، وذلك في (نحو)
قوله تعالى (« انه من يتق ويصبر ») فان الله لا يضيع اجر المحسنين ،
(و) قوله تعالى (« انه من عمل ») منكم (سوء) بجهالة ثم تاب
(« وان لا يفلح الكافرون ») ومن ذلك قوله تعالى « انه من يعاد الله
ورسوله فان له نار جهنم »

قال الشيخ : ومن ذلك قوله تعالى « فانها لا تعمى الابصار » ، واجاز
ابو الحسن الاخفش تلميذ سيويه فيها وجهاً آخر ، وهو ان يكون
الضمير في انها للابصار اضمرت قبل الذكر على شريطة التفسير ، والحاجة
في هذا الوجه ايضاً الى ان قائمة كما كانت في الوجه الأول ، فانه لا
يقال هي لا تعمى الابصار كما لا يقال هو من يتق ويصبر فان الله
لا يضيع .

فان قلت : او ليس قد جاء ضمير الأمر - اى الشأن - مبتدأ به
ممرى عن العوامل في قوله تعالى « قل هو الله احد » .

قيل : هو وان جاء مهنأ ، فانه لا يكاد يوجد مع الجملة من الشرط
والجزاء ، بل تراه لا يجيء الا بأن ، على انهم قد اجازوا في مثل « قل
هو الله احد » ان لا يكون الضمير للأمر - اى الشأن - انتهى .

(و) قال الشيخ ايضاً ما خلاصته : (ومنها) اى من خصائص كلمة
ان (تهيئة النكرة لأن تصلح مبتدأ كقوله) :
ان شواء ونشوة وخبيب الباذل الامون
من لذة الغيش للفتى في الدهر والدهر ذوقنون

وان كانت النكرة موصوفة تراها مع ان احسن كقوله :
ان دهرأ يلف شملى بسعدى . لزمان يهيم بالاحسان
(و) قال الشيخ ايضاً ما خلاصته : (ومنها) اى من خصائص ان
(حذف الخبر ، نحو : ان مالا وان ولدأ وان زيدأ وان عمرأ ، فلو
اسقطت ان لم يحسن او لم يجز) حذف الخبر (انتهى كلامه) اى
الشيخ ملخصاً كما نبيهاك ، ويجيء نقل هذا الكلام عن الشيخ ايضاً
في اول الباب الثالث في ذيل بحث ترك المسند انشاء الله العلى القدير
مع ما ينبغى له من التوضيح منا ان ساعدنا التوفيق منه جل شأنه .
والاحسن والمناسب لمقتضى المقام نقل كلامه بطوله ليتضح به ما في
نقل التفتازانى من الاجمال والاهمال ، فانه قال :

ومن تأثير ان في الجملة انها تغنى اذا كانت فيها عن الخبر في
بعض الكلام ، ووضع صاحب الكتاب - يعنى سيبويه - في ذلك باباً
فقال : هذا باب ما يحسن عليه السكوت في الأحرف الخمسة (اى ان
واخواتها) لا ضمرك ما يكون مستقراً لها وموضماً لو اظهرته ، وليس
هذا المضمر بتعقّب المظهر (اى ليس هذا المضمر بما قام مقامه شيء
مظهر كاضمار متعلق الظرف ، فان ملابس الخبر أعني الظرف قائم
مقامه ، وهذا بخلاف الخبر المحذوف فيما نحن فيه فانه محذوف بالمرّة)
وذلك مثل ان مالا وان ولدا وان عددا اى ان لهم مالا ، فالذى اضمرت

هو لهم ، ويقول الرجل للرجل : هل لكم احد ان الناس ألب عليكم
(اى ان الناس مجتمعون عليكم) فنقول : ان زيداً وان همراً ، اى
ان لنا ، وقال الشاعر :

ان محلاً وان مرتحلاً وان في السفر اذ مضوا ملاً
ويقول ان غيرها ابلاً وشاء ، كأنه قال ان لنا او عندنا غيرها .
قال - اى سيويه - وانتصب الابل والشاء كانتصاب الفارس اذا قلت ما
في الناس مثله فائساً .

وقال - اى سيويه - ومثل ذلك : ياليت ايام الصبا رواجها ،
قال : فهذا كقولهم : الا ماء بارداً ، كأنه قال الا ماء لنا بارد ،
او كأنه قال : ياليت ايام الصبا اقبلت رواجها . فقد اراك في هذا كله
ان الخبر محذوف ، وقد ترى حسن الكلام وصحته مع حذفه وترك
النطق به ، ثم انك ان مهدت الى ان فأسقطتها وجدت الذي كان حسن
من حذف الخبر لا يحسن او لا يسوخ ، فلو قلت مال وعدر ومحل
ومرتحل وغيرها ابلاً وشاء لم يكن شيئاً ، وذلك ان كلمة ان كانت
السبب في ان حسن حذف الذي حذف من الخبر ، وافها حاضته
والمترجم عنه والمتكفل بشأنه . انتهى مع زيادة يسيرة منا توضيحاً .
(وقد يترك تأكيد الحكم المنكر) بفتح الكاف ، لكن لا لما
تقدم من جعل المخاطب المنكر كغير المنكر ، بل (لأن نفس المتكلم
لا تساعد على تأكيده) اى على تأكيد الحكم (لكونه) اى الحكم
(غير معتد له) اى للحكم (او لأنه) اى الحكم المؤكد (لا يروج
منه) اى من المتكلم .

(و) قوله (لا يتقبل على لفظ التأكيد) عطف تفسيرى لقوله

« لا يروج » لان الرواج - كما يظهر من كتب اللغة - لازمه القبول والسرعة ، والتمشى حاصلها بالفارسي يشرفت كردن . قال في المصباح : راج المتناع روجاً من باب قال والاسم الرواج نفق وكثر طلاه ، وراجت الدراهم رواجاً تعامل الناس بها ، وروجتها ترويجاً جوزتها ، وروج فلان كلامه زينه وابهمه فلا تعلم حقيقته ، من قولهم روجت الريح اذا اختلطت فلا تستمر من جهة واحدة . وقال ابن القوطية : راج الأمر روجاً ورواجاً جاء في سرعة - انتهى .

(و) قد (يؤكد المحكم المسلم) عند المخاطب ، لكن لا لجملة كالمنكر بل (لصدق الرغبة) اي رغبة المتكلم (فيه) اي في الحكم (والرواج) منه اي من المتكلم .

(قال صاحب الكشاف في قوله تعالى « واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا إلى شياطينهم قالوا انا معكم ») كلاماً لخصه التفنيزاني بما ترى ، ونحن نذكره بتمامه تقريباً ، وهو هكذا :

فان قلت : لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالاسمية محقة بأن ؟

قلت : (ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديراً بأقوى الكلامين واوكدهما ، لانهم في ادعاء حدوث الايمان منهم) ونشئ من قبلهم (لافي ادعاء انهم اوحدهون فيه) اي في الايمان غير مشقوق فيه غبارهم ، وذلك (إما لأن انفسهم لا تساعد على) اذ ليس لهم من عقائدهم باعث ومحرك ، وبعبارة اخرى (لعدم الباعث والمحرك من العقائد) وهكذا كل قول لم يصدر عن اريحية وصدق رغبة واعتقاد (وإما لأنه) اي ادعاء الايمان (لا يروج عنهم لو قالوه على لفظ التوكيد والمبالغة)

وكيف يقولونه ويطمعون في رواجه وهم بين ظهرائي المهاجرين والانصار الذين مثلهم في التوراة والانجيل ، ألا ترى الى حكاية الله قول المؤمنين « ربنا آمنا » .

(واما مخاطبة اخوانهم في الاخبار عن انفسهم بالثبات على اليهودية) والفرار عن اعتقاد الكفر والبعث من ان يزلوا عنه (فهم فيه على صدق رغبة ووفور نشاط) وارتياح للنكاح به وما قالوه من ذلك (فهو رائج عنهم متقبل منهم ، فكان مظنة للمحقق ومثمة للتوكيد) اى موضع ان للتوكيد .

قال في المثل السائر : انما خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالجملة الاسمية المحققة بأن المشددة لانهم في مخاطبة اخوانهم بما اخبروا به عن انفسهم من الثبات على اعتقاد الكفر والبعث من ان يزلوا عنه على صدق ورغبة ووفور نشاط ، فكان ذلك متقبلاً منهم ورائجاً عند اخوانهم ، وأما الذى خاطبوا به المؤمنين فانما قالوه تكلفاً وظهاراً للإيمان خوفاً ومدحاجة ، وكانوا يلمون انهم لو قالوه بأوكد لفظ واسده لما راج لهم عند المؤمنين الا واجاً ظاهراً لا باطناً . ولأنهم ليس لهم في عقائدهم باعث قوى على النطق في خطاب المؤمنين بمثل ما خاطبوا به اخوانهم من العبارة المؤكدة ، فلذلك قالوا في خطاب المؤمنين « آمنا » وفي خطاب اخوانهم « انا معكم » ، وهذه نكت تخفى على من ليس له قدم راسخة في علم الفصاحة والبلاغة . انتهى .

(وقد يؤكد المحكم) المسلم عند المخاطب لا لكونه منكراً او الجملة كالمنكر ، بل (بناء على ان المخاطب ينكر كونه المتكلم عالماً به) اى (معتقداً له ، كما تقول) للعالم الكامل (انك لعالم كامل) . مؤكداً

بان واللام واسمية الجملة (وعليه قوله تعالى « قالوا) لرسول الله «س»
(نشهد انك لرسول الله ») لأنه «س» ينكر كونهم معتقدين لما يقولون ،
لأنه يعلم انهم المنافقون الذين يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم .
(واذا أردت ان تنبه المخاطب على ان هذا المتكلم كاذب في ادعاه
ان هذا الخبر على وفق اعتقاده تؤكد الحكم وان لم يكن مخاطبك
منكراً) لما تقوله ، وذلك (ليطابق) كلامك وحكمك (ما ادعاه)
ذلك المتكلم الكاذب المؤكد لكلامه (وعليه قوله عز وجل « ان المنافقين
لكاذبون » ، واما قوله تعالى « والله يعلم انك لرسوله » فانما اكده لأنه
ما يجب ان يبالغ في تحقيقه ، لأنه لدفع الابهام) اى لدفع الابهام
ان يكون التكذيب راجعاً الى قولهم « انك لرسول الله » بناء على ما
تقدم في بحث المصدق [والكذب]

(والا) اى وان لم يكن التأكيد لدفع الابهام المذكور (قال)
لتأكيد لوجه له ، لأن (المخاطب) رسول الله «س» وهو (عالم به)
اى بقوله تعالى « والله يعلم انك لرسوله » (وبلازمة) اى بملزمة
عز وجل يعلمه «س» انه تعالى عالم بقوله « والله يعلم انك لرسوله »
(فتأمل) فيما ذكر من فوائد التأكيد غير تأكيد الحكم نفياً لشك
او ردّاً لانكار محقق او معمول (واستخرج من امثال هذا ما يناسب
المقام) مثلاً قد يكون التأكيد لظهور كمال العناية كقوله تعالى
« انك لمن المرسلين » او كمال التضرع والابتهال نحو « ربنا آمنا
بما انزلت واتبعنا الرسول » الآية ، او لكمال الخوف نحو « من
تدخل النار فقد اُخزيته » الى غير ذلك من المعاني التي تناسب التأكيد .
(ثم الاسناد) لفظة ثم للاستيناف النحوي ، كما في قوله تعالى

« او لم يروا كيف يبدى الله الخلق ثم يعيده » واحتج لذلك في المعنى في الباب الثاني بأن إعادة الخلق لم تقع به - د فيقرأوا برؤيتها ويؤكد الاستيناف فيه قوله تعالى على عقب ذلك « قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الاخرى » : ويحتمل ان تكون للفرق بين الذكرى كما قال به ابن مالك في قوله تعالى « ذلكم وسيكم به لعلكم تتقون ثم آتينا موسى الكتاب » (مطلقا سواء كان خبريا او انشائيا ، ولذا) اى لأجل ان المراد بالاسناد مطلقه (ذكره) اى الاسناد (بالاسم الظاهر دون الضمير ، لئلا يعود الى الاسناد الخبرى) .

والى هذا المعنى ينظر قول الناضل المحشى على قول شارح الألفية عند قول المصنف « سواهما الحرف » اى سوى الاسم والفعل ، فقال الناضل المحشى : فائدة التفسير دفع توهم كون المرجع - اى مرجع الضمير في قول المصنف - الاسم والفعل المميز بما ذكر ، فلا يلزم ان يكون نحو شأن حرفا - انتهى .

(منه) اى بعضه (حقيقة عقلية ، لم يقل إما حقيقة وإما مجاز) لأن المتبادر من كلمة « إما » لا سيما في مقام التقييم المحصر ، والمصنف ليس قائلًا بالمحصر (لأن من الاسناد ما ليس بحقيقة ولا مجاز كما) يأتي عن قريب بيانه مفصلا ، وذلك (اذا لم يكن المسند فعلا او معناه) اى اذا كان جامداً (كقولنا « الحيوان جسم » فكأنه) اى المصنف (قال) الاسناد على ثلاثة اوجه (بعضه حقيقة وبعضه مجاز وبعضه ليس كذلك) اى ليس بحقيقة ولا بمجاز ، ويأتى وجه نسبة الحقيقة الى العقل في بحث المجاز العقلى فانتظر .

(و) ليعلم ان الحقيقة والمجاز قد يقعان في الألفاظ ، وذلك سيأتى في علم البيان مع توضيح منا انشاء الله تعالى ، وقد يقعان كما عرفت في الاسناد .

واذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف (جعل الحقيقة والمجاز) بالمعنى الثانى (صفة للاسناد دون الكلام ، كما جعله) اى كما جعل كل واحد من الحقيقة والمجاز صفة للكلام (يعيد القاهر وصاحب المفتاح) حيث قال الأول في حد الحقيقة العقلية « كل جملة وضعنها على ان الحكم المفاد بها على ما هو عليه في العقل واقع موقمه » وفي حد المجاز العقلى « كل جملة اخرجت الحكم المفاد لها من موضعه في العقل لضرب من التأويل » انتهى . واما الثانى . اعنى صاحب المفتاح . فيأتى ما عرفتم ما به عن قريب ، فلا حاجة الى ذكره ~~ههنا~~ .

(قال) المصنف في الايضاح في تنبيه عقده لتحقيق المبحث ما هذا نصه : قد تبين بما ذكرنا ان المسمى بالحقيقة العقلية والمجاز العقلى على ما ذكره السكاكى هو الكلام لا الاسناد ، وهذا يوافق ظاهر كلام الشيخ عبد القاهر في مواضع من دلائل الاعجاز ، وعلى ما ذكرناه هو الاسناد لا الكلام ، وهذا ظاهر ما نقله الشيخ ابو عمرو بن الحاجب عن الشيخ عبد القاهر ، وهو قول الزمخشري في الكشف وقول غيره .

(وانما اخترناه) اى انما اخترنا ان المسمى بالحقيقة العقلية والمجاز العقلى الاسناد لا الكلام (لأن نسبة الشيء الذى يسمى حقيقة او مجازاً إلى العقل على هذا) اى على ما اخترناه (لنفسه بلا وساطة شيء) وعلى الأول ، اى (وعلى قولنا) اى عبد القاهر وصاحب المفتاح (لاشتماله) اى الشيء الذى يسمى حقيقة او مجازاً ، اى لاشتمال

الكلام (علي ما ينسب الى العقل ، اعنى الاسناد) انتهى كلامه في الايضاح .

(يعنى ان تسمية الاسناد حقيقة عقلية انما هي باعتبار انه) اى الاسناد (ثابت في محله ، و) كذلك تسمية الاسناد (مجازاً باعتبار أنه متجاوز اياه) اى محله (والمحاكم بذلك) الثبوت والتجاوز (هـ - و العقل) لأنه المساط على الاسناد والمنصرف فيه (دون الوضع ، لأن اسناد كلمة الى كلمة شيء يحصل بقصد المنكلم) وفهمه وعقله ، كما يأتي توضيحه عن قريب (دون واضع اللغة ، فان ضرب من لا يصير خبراً عن زيد) ولا مسنداً اليه (بوضع اللغة ، بل بمن قصد اثبات الضرب فعلاً) من الأفعال (له) اى لزيد .

قال الشيخ في اسرار البلاغة في بحث المجاز العقلي : ان مأخذه العقل وانه القاضى فهو دون اللغة ، لأن اللغة لم تأت لتحكمكم بهحكم او لتثبت وتنقى وتنقض وتبرم . فالحكم بأن الضرب فعل لزيد او ليس بفعل له وان المرض صفة له او ليس بصفة له شيء يصنعه المتكلم ودعوى يدعيها ، وما يعترض على هذه الدعوى من تصديق او تكذيب او اعتراف او انكاه وتصحيح او افساد فهو اعتراض على المتكلم وليس للغة في ذلك بسبيل ولا منه في قليل ولا كثير . واذا كان كذلك كان كل وصف يستحقه هذا الحكم من صحة وفساد وحقيقة ومجاز واحتمال واستحالة فالمرجع فيه والوجه الى العقل المحض وليس للغة فيه حظ ، فلا تجلى ولا تمر ، والعربى فيه كالعجمى والعجمى كالتركى ، لأن قضايا العقول هن القواعد والأسس التى يبنى غيرها عليها والأصول التى يرد ما سواها اليها . انتهى .

وقال في موضع آخر منه : متى وصفنا بالمجاز الجملة من الكلام كان مجازاً من طريق المعقول دون اللغة ، وذلك ان الأوصاف اللاحقة للأجمل من حيث هي بجل لا يصح ردها الى اللغة ولا وجه لنسبتها الى واضعها ، لان التأليف هو اسناد فعل الى اسم اذ اسم الى اسم ، وذلك شيء يحصل بقصد المتكلم ، فلا يصير ضرب خبراً عن زيد بوضع اللغة بل بمن قصد اثبات الضرب فعلاً له ، وهكذا يضرب زيد لا يكون امرأ لزيد باللغة ، ولا اضرب امرأ للرجل الذي تخطبه وتقبل عليه من بين كل من يصح خطابه باللغة ، بل بك ايها المتكلم .

(وانما الذي يعود الى الواضع) اي واضع اللغة (انه) اي ضرب (لاثبات الضرب دون الخروج) اي ليس لاثبات الخروج (وفي الزمان الماضي) اي انه لاثباته في زمان ماض (دون المستقبل) اي ليس لاثباته في زمان مستقبل .

فاما تعيين من يثبت له ، فيتعلق بمن اراد ذلك من المخبرين والمخبرين من ودائع الصدور والكاشفين عن المقاصد ، والدعاوى صادقة كانت تلك الدعاوى او كاذبة ومجراة على صحتها او مزالة عن مكانها من الحقيقة وجهتها ومطلقة بحسب ما تأذن فيه المعقول وترسمه او معدولا بها عن مراسمها نظماً لها في سلك التخيل وسلوكا بها في مذهب التأويل . انتهى كلامه مع الاشارة الى ما اقتبس منه القفناذاني .

(فالاسناد ينسب الى العقل بلا واسطة ، والكلام ينسب اليه) اي الى العقل (باعتبار ان اسناده) الذي هو جزء منه (ينسب الى العقل) فال مقام من قبيل اثبات ما للجزء للكل . فتأمل جيداً .

(فان قيل . ام لم يذكر) المصنف (بحث الحقيقة والمجاز العقليين

في علم البيان كما فعله صاحب المفتاح ومن تبعه ؟) .
(قلنا : قد رُغم انه) اى بحث الحقيقة والمجاز العقليين (داخل
في تعريف علم المعاني ، وكأنه) اى ما زعمه (مبنى على انه) البحث
(من الأحوال المذكورة في التعريف ، كالنأ كيد والتجريد عن المؤكدات .
وقيه نظر ، لأن علم المعاني) كما تقدم هناك (افما يبحث عن الأحوال
المذكورة من حيث انها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال ، وظاهر ان
البحث في الحقيقة والمجاز العقليين ليس من هذه الحيشية ، فلا يكون
داخلا في علم المعاني) لعدم تلك الحيشية في ذلك البحث (والا) اى
وان لم يعتبر تلك الحيشية فيما يبحث في علم المعاني (فالحقيقة والمجاز
اللفويان من احوال المسند والمسند اليه) فهو اولى بأن يذكر في علم
المعاني ، فالحق - كما قاله بعض المحققين - ان ذكر بحث الحقيقة والمجاز
العقليين افما هو على طريق الاستطراد .

(وهى ، اى) الاسناد المسمى : (الحقيقة العقلية) ولذا أنث الضمير
(اسناد الفعل او معناه كالمصدر واسم الفاعل) واسم (المفعول والصفة
المشبهة واسم التفضيل والظرف ، واحتترز بهذا) اى بقوله « اسناد الفعل
او معناه » (مما) اى عن اسناد (لا يكون المسند فيه) اى في ذلك
الاسناد (فعلا او معناه ، كقولنا الحيوان جسم) وكقولنا « زيد انسان »
(الى ما ، اى شيء هو ، اى الفعل او معناه له ، اى لذلك الشيء كالفاعل
فيما بنى له نحو « ضرب زيد عمرو » والمفعول به فيما بنى له نحو « ضرب عمرو »
فان الضامية (في المثال الأول (لزيد) لأنه ضارب حقيقة (والمضروبية)
في المثال الثانى (لعمرو) لأنه مضروب حقيقة (بخلاف « نهاره صائم »)

فان اسناد صائم الى النهار ليس بحقيقة عقلية (فان الصوم ليس للنهار)
حقيقة ، لأن النهار ليس صائم بل هو زمان وقع فيه الصوم ، والصائم
هو زيد مثلاً .

ولا بد هنا من ذكر نكتة ذكرها بعض المحققين ، وهذا نصها : ثم ان
التعريف شاملاً لما ذكرناه ، لأنه يقدر فيه ان الاثبات كان قبل النفي ،
فيصدق على قولنا « ما زيد قائم » ان فيه اسناد القيام في التقدير لمن
هو له وهو زيد - انتهى .

(عند المتكلم) هذا الظرف (متعلق بالظرف) قبله (اعني له)
اي متعلق بمامله المقدر المذكور في قول ابن مالك :

واخبروا بظرف او بحرف جر ناوين معنى كائن او استقر
فلا يرد ان الظرف لا يتعلق بمثله ، لأن ذلك حيث كان الظرف
لفواً ، واما اذا كان مستقراً فلا مانع من ذلك ، لاستقرار معنى العامل
فيه حينئذ ، كما هو الظاهر من كلام ابن هشام ، وهذا نصه : لا بد
من تعلقهما . اي الظرف والجار والمجرور . بالفعل او ما يشبهه او ما
اول بما يشبهه او ما يشير الى معناه ، فان لم يكن شيء من هذه
الأربعة موجوداً قدوة - انتهى .

وليعلم ان الاسناد على اربعة اقسام : الاول ما يطابق الواقع
والاعتقاد معاً ، والثاني ما يطابق الواقع فقط ، والثالث ما يطابق الاعتقاد
دون الواقع ، والرابع ما لا يطابق شيئاً منهما . والمتبادر من قوله
هو له الاول .

(وهذا) اي قوله عند المتكلم (ليدخل فيه) اي ليدخل في
التعريف الثالث ، وهو (ما يطابق الاعتقاد دون الواقع لكن بقي

خارجاً عنه) اى من التعريف الثانى والرابع ، وهما المراد بقوله :
(ما لا يطابق الاعتقاد سواء يطابق الواقع) وهو الثانى (ام لا)
يطابق الواقع ايضاً ، اى لا يطابق شيئاً منها وهو الرابع (فأدرجه)
اى مابقى خارجاً ، اى الثانى والرابع (بقوله فى الظاهر ، وهو)
اى هذا الظرف (ايضاً متعلق بالظرف المذكور) اى له (اى)
اسناد الفعل او معناه (الى ما يكون الفعل او معناه له عند المتكلم فيما
يفهم من ظاهر كلامه ويدرك من ظاهر حاله ، وذلك بأن لا ينصب
قريئة على انه) اى ما اسند اليه الفعل او معناه (غير ما هو له فى
اعتاده) اى المتكلم .

ومعنى كونه) اى الفعل او معناه (له ان معناه) اى الفعل او
معناه (قائم به ووصف له وحقه ان يسند اليه ، سواء كان) الفعل او
معناه (مخلوقاً لله ام لغيره ، وسواء كان صادراً عنه) اى ممن هو له
(باختباره كضرب ام لا كمرض ومات) .

هذا ولكن الأحسن ما ذكره بعض الفضل المعشرين عند قول ابن
الحاجب فى تعريف الفاعل د هو ما اسند اليه الفعل او شبهه على جهة
قيامه به ، وهذا نصه : وانما قال المصنف د على جهة قيامه به ، وام
يقول قائماً به ليدخل فيه الفاعل الذى لا يقوم به الفعل حقيقة ، نحو
د قرب زيد ، ود مات زيد ، ود ام يقيم زيد ، فان القرب امر
إضافى اعتبارى ليس موجوداً فى الخارج ، والموت امر عدمى فليس
لهما قيام حقيقى بالفاعل ، لكنهما اسندا اليه على طريقة اسناد الفعل
الى فاعله ، وهى سبغة المعلوم ، فهما مستندان الى الفاعل على جهة
القيام ، اى على صورته وطريقته . انتهى . وليكن هذا على ذكر منك

يفيدك عنقريب في الجواب عن الاشكال الثاني الوارد على تعريف المصنف .

واما كون الفعل مخلوقاً لله فالمراد به . على ما قيل . ما اسند اليه تعالى عرفاً كالموت والحياة ، وكونه مخلوقاً لغيره فالمراد به ما اسند الى غيره تعالى عرفاً كالضرب والقتل ، وان كان الكل فعلاً له تعالى عند بعض على ما بيناه في اللام في « الحمد لله » من مذهب المعتزلة والاشاعرة .

(ولا يشترط) في كون الاسناد حقيقة (صحة حمله) اي المصنف (عليه) اي على من هو له (والا لخرج ما يكون المسند فيه مصدراً) نحو « اهجني ضرب زيد عمراً » فان اسناد ضرب الى زيد حقيقة مع انه غير محمول عليه - فتأمل -
(فقد دخل فيه) اي في تعريف الحقيقة العقلية جميع الأقسام الأربعة ، اعني (ما يطابق الواقع كقول المؤمن « انبت الله البقل » وما يطابق الاعتقاد فقط نحو قول الجاهل « انبت الربيع البقل ») ومنه قوله تعالى حكاية عن الكفار « وما يهلكنا الا الدهر » لقوله تعالى « ان هم الا يظنون » ،

(وما يطابق الواقع فقط ، كقول المعتزلي) وقد بينا مذهبه في الموضع المذكور (لمن لا يعرف حاله وهو يخفيها) اي حاله (منه) اي من لا يعرف حاله (خلق الله تعالى الأفعال كلها ، فان اسناد خلق الأفعال الى الله اسناد الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر وان لم يكن كذلك في الحقيقة) لما بينا من مذهبه هناك (وهذا المثال غير المذكور في المتن) اي في كلام الخطيب .

(وما لا يطابق شيئاً منهما) أى الواقع والاعتقاد معاً (نحو قولك)
 ايها الكاذب (جاء زيد ، وانت ، أى والحال أنك) ايها الكاذب
 (خاصة تعلم انه لم يجيء دون المخاطب) والسامع (فهذا) المثال
 مقيداً بما ذكر (ايضاً اسناد الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر ،
 لأن الكاذب لا ينصب قرينة على خلاف ارادته) التى هى تمشي كذبه
 لفرض له في ذلك .

(وقوله « وانت تعلم » بتقديم المسند اليه احتراز عما اذا كان
 المخاطب ايضاً عالماً بأنه) أى زيد (لم يجيء ، فانه) أى قولك
 حيثئذ (لا يتعين كونه حقيقة ، بل ينقسم الى قسمين : احدهما ان
 يكون المخاطب مع علمه بأنه لم يجيء عالماً بأن المتكلم يعلم انه لم
 يجيء ، والثاني ان لا يكون عالماً به) أى بأن المتكلم يعلم انه لم يجيء .
 (والاول لا يكون اسناداً الى ما هو له عند المتكلم لا في الحقيقة)
 لأن المتكلم يعلم ان المجيء لم يسند الى ما هو له ، لأنه يعلم ان زيدا
 لم يجيء (ولا في الظاهر ، لموجود القرينة الصارفة) عن كون الاسناد
 الى ما هو له ، وهى علم المخاطب بأن المتكلم ايضاً يعلم بأن زيدا لم
 يجيء (فلا يكون) القول المذكور (حقيقة عقلية ، بل ان كان)
 الاسناد الى زيد (لملازمة) أى مشابهة بينه وبين الفاعل الحقيقي
 للمجيء او علاقة اخرى ، فحيثئذ (يكون مجازاً ، والا) أى وان
 لم يمكن الاسناد لملازمة بينهما (فهو) أى القول المذكور (من قبيل
 ما) أى تكلم (لا يستد به ولا يعد في الحقيقة ولا في المجاز بل ينسب
 قائله الى ما يكره) كأن يقال له انت كذاب قليل الحياء بذى او
 مجنون (كما صرح به) أى بأن ينسب قائله الى ما يكره (في المفتاح)

حيث قال : ومن حق هذا المجاز الحكمي ان يكون فيه للمسند اليه المذكور نوع تعلق وشبه بالمسند اليه المتروك ، فانه لا يرتكب الا لذلك . الى ان قال . فان لم يكن هذا الشبه بين المذكور والمتروك ، كما لو قلت : انبت الربيع البقل . وودى شفى الدواء المريض ، نسبت الى ما فكره . انتهى .

(بخلاف) القسم (الثاني) فانه يعد من الحقيقة ، لانه داخل في قوله في الظاهر (فان المخاطب لما لم يعلم ان المتكلم عالم بأنه لم يعيهم) المخاطب حينئذ (من ظاهره) اى المتكلم (انه) اى اسناد المجيء الى زيد (اسناد الى ما هو له هذه) اى عند المتكلم (بناء على) جهل او (سهو او نسيان) وقد مر الفرق بينهما عند قوله . فان قيل كثيراً ما نسمع خبراً ، الخ . فراجع ان شئت .

(و) ان قلت : من المقرر عند القوم انه لا يجوز للمتأخر العدول عن تعريف المتقدم ، الا اذا كان فيه ما لا يصح وقوعه في التعريف ، كما اشير اليه في شرح الكافية عند قول ابن الحاجب : فالعرب المركب الذى لم يشبه مبنى الأصل ، فما وجه عدول الخطيب عن تعريف صاحب المفتاح ؟ .

قلت : (انما عدل عن تعريف صاحب المفتاح وهو) بتغيير ما (ان الحقيقة العقلية هي الكلام المتأخر به ما عند المتكلم من الحكم فيه) اى في الكلام (لأمر) ثلاثة :

(الاول : انه) اى صاحب المفتاح (جعلها) اى الحقيقة العقلية (صفة للكلام ، والمصنف صفة للاسناد) وقد تقدم ما في كلام المفتاح من الفساد عند قوله : ثم الاسناد منه حقيقة عقلية .

(د) الأمر (الثاني : انه) اى تعريف صاحب المفتاح (غير مطرد)
اى غير مانع للاغيار (لصدقه) بعمومه وعدم تقييده بكون المسند
فعلاً او معناه (على ما) اى على اسناد (ليس المسند فيه فعلاً او ما
في معناه نحو « الانسان جسم ») او « الحيوان جسم » (مع انه لا
يسمى) عند القوم (حقيقة ولا مجازاً) كما تقدم هناك .

(وجوابه : منع انه) اى اسناد ليس المسند فيه فعلاً او ما في
معناه كالمثالين (لا يسمى حقيقة ، وكفاك) في صحة هذا المنع عموم
(قول الشيخ عبد القاهر) وقد مر آنفاً (انها) اى الحقيقة العقلية
(كل جملة وضمتها على ان المحكم المفاد بها على ما هو عليه في
العقل واقع موقعه) ألا ترى ان عموم قوله « كل جملة » يشمل المثالين
ونحوهما بما ليس المسند فيه فعلاً لو ما في معناه (فتعريف المصنف
غير منعكس) اى غير جامع (لخروجه) اى اخروجه ما ليس المسند
فيه فعلاً او ما في معناه نحو المثالين .

(الثالث) من الأمور : (انه) اى تعريف صاحب المفتاح (غير
منعكس) اى غير جامع (لعدم صدقه على) قسمين من الاقسام
الأربعة ، اعنى (ما لا يطابق الاعتقاد سواء طابق الواقع ام لا) وقد مر
مثالهما (لأنه ترك التقييد بقولنا في الظاهر) وقد تقدم انهما دخلا
في التعريف بذلك .

(والاعتذار عنه) اى عن ترك التقييد بذلك (بأنه) اى صاحب
المفتاح (انما تركه) اى التقييد (مع كونه) اى التقييد (مراداً)
لادخال هذين التسمين (اعتماداً على انه) اى التقييد بذلك (يفهم بما
ذكره في تعريف المجاز) العقلى (اولاً) وهذا نصه : المجاز العقلى

هو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب من التأول افادة للخلاف لا بوساطة وضع - انتهى ، فانه يفهم من ذكر قيد التأول في هذا التعريف انه لا تأول في تعريف الحقيقة لتقابلهما ، والمراد من التأول كما يأتي عن قريب ان ينصب المتكلم قرينة صارفة للاسناد عن ان يكون الى ما هو له . وبعبارة اخرى ينصب قرينة على ان المراد خلاف ظاهر الكلام ، فاذا لم يكن في كلامه تأول - اى قرينة - على ان المراد خلاف ظاهره يفهم من الكلام انه على وفق اعتقاده في الظاهر ، هذا هو الاعتذار لكنه - اى هذا الاعتذار - (مما لا يلتفت اليه في التعريفات) لأن المراد منها - اى التعريفات - البيان والايضاح والاعتماد على ما ذكر في غير ما يوجب الابهام والخفاء ، فلا يفيد الاعتذار المذكور (بل جوابه) اى جواب الأمر الثالث : (انا لا نسلم عدم صدقه) اى تعريف صاحب المفتاح (على ما ذكر) اى على ما لا يطابق الاعتقاد سواء طابق الواقع ام لا (فان قوله) اى صاحب المفتاح (هي الكلام المفاد به ما عند المتكلم اعم من ان يكون عند المتكلم في الحقيقة) اى واقعاً (او) يكون عند المتكلم (في الظاهر ، بل دلالة) اى دلالة عند المتكلم (على الثانى) اى في الظاهر (اظهر لعدم الاطلاع على السرائر) الا الله تعالى المطلع على الخفيات والضمائر : (ولقائل ان يقول : تعريف المصنف غير مطرد) اى غير مانع (ولا منعكس) اى ولا جامع : (أما الأول) اى كونه غير مطرد (فلصدقه على نحو قولها) اى الخشاء الشاعرة المعروفة :

وما عجول على بوتحن له لها حنينان اعلان واسرار
ترتبع ما رتعت حتى اذا ادكرت (فانما هي اقبال وادبار)

(مما وصف الفاعل او المفعول بالمصدر ، فانه مجاز ، نبي عليه الشيخ
في دلائل الاعجاز وقال) ما حاصله : (لم ترد) الخفاء (بالاقبال
والادبار غير معناه) المصدرى ، بأن يراد بهما المقبل والمدير (حتى
يكون المجاز في الكلمة ، وانما المجاز في) اسنادهما الى ضمير الناقية
مبالغة ، اى في (جملتها) اى الناقية (لكثرة ما تقبل وتدبر) اى
لكثرة الاقبال والادبار (كأنها) اى الناقية (تجسمت من الاقبال والادبار)
اى كأنها سارت نفس الاقبال والادبار .

(وليس ايضاً على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وان
كانوا) اى علماء النحو (يذكرونه منه) ويسمونه بالمجاز في الحذف
(اذ او قلنا اريد انما هي ذات اقبال وادبار افسدنا الشعر على انفسنا
وخرجنا الى شيء مفسول) اى خال عن المزايا والخصوصيات ،
كالشيء المنقوش الذى غسل فذهبت نقوشه المحسنة (وكلام عامى
مرذول) وهذا القسم من الكلام (لا مساغ له) اى لا طريق له ، اى
لا جواب له (عند من هو صحيح الذوق والمعرفة نسابة للمعانى) اى
العالم بأنساب المعانى من حيث الفصاحة والبلاغة ، والثناء في نسابة
لتأكيد المبالغة .

(ومعنى تقدير المضاف فيه انه لو كان الكلام قد جرى على ظاهره
ولم يقصد المبالغة المذكورة) اى لم يقصد كأنها تجسمت من الاقبال
والادبار (لكن حقه ان يجاء بلفظ الذات) فيقال ذات اقبال وذات
ادبار (لانه) اى لفظ الذات (مراد) في اثناء الكلام .

(وجوابه) اى جواب عدم الاطراد وكون قولها مجازاً مستشهداً
بنسب الشيخ على ذلك : (ان لفظ في التعريف) اى في تعريف المصنف

(عبارة عن الملابس) بدليل قوله فيما يأتي « وله ملابس شتى يلبس الفاعل او المفعول » الخ ، فمعنى الاستناد الى ما هو له الاستناد الى ملابس هو له (اى الى فاعل او مفعول به هو له ، على ما صرح المصنف) به فيما سيجيء ، وهذا) اى الاستناد في قولها انما هي اقبال وادبار (استناد الى المبتدأ) وذلك واضح (والاستناد الى المبتدأ عنده) اى المصنف (ليس بحقيقة ولا مجاز) كما اذا لم يكن المسند فعلاً او ما في معناه ، وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في تعريف المجاز .

(واما الثانی) اى كون تعريف المصنف غير منعكس (فلمقدم صدقه) اى تعريف المصنف (على نحو ما قام زيد ، وهما ضرب محروء من المنقيات ، فان اسناد القيام والضرب ليس الى ما هو له لا في الحقيقة) والواقع ، اذ ليس لزيد قيام يكون هو له (ولا في الظاهر) اذ لا يدل الكلام المنفى على ثبوت القيام لزيد بوجه من الوجوه ولو بضرب من التأويل ، فلا يكون زيد من هو له بوجه من الوجوه ولو تأويلاً .

(وان اريد ان اسناد القيام والضرب المنفيين) اى عدم القيام وعدم الضرب (الى ما هو له) حتى يصدق التعريف على نحو المثالين من المنقيات (فقد دخل حيثئذ في التعريف) اى في تعريف الحقيقة العقلية (من المجاز العقلي ما هو منفي نحو « ما صام يومى » وهما قام ليلى ») اذ فيهما ايضاً اسناد الصيام والنوم المنفيين الى ما هو له ، اى الى اليوم والليل (قال الشاعر) :

لقد طنتى يا ام غيلان في السرى (فتمت وما ليل المطى بنائم)
فيلزم حيثئذ ان لا يكون تعريف الحقيقة العقلية مطرداً ، اى مانعاً

(وحاصل الاشكال) الثانى : (ان الاسناد اعم من ان يكون على جهة الاثبات او النفى واثبات الفعل لما هو له معناه ظاهر) وصحيح لا غبار عليه (فما معنى نفى الفعل) او ما في معناه (عما هو له عند المتكلم في الظاهر) بل لا معنى لنفى الفعل او ما في معناه عما هو له ، لأنه بظاهره يؤدى الى التناقض ، لأن نفى شيء من شيء معناه انه ليس له ، فكيف يقال انه له ؟ وبعبارة اخرى : نفى القيام من زيد معناه ان القيام ليس ازيد ، فكيف يقال في نحو « ما قام زيد » ان القيام اسند الى ما هو له ، هل هذا الاتهامات وتناقض ؟

(وجوابه : ان معناه) اى معنى نفى الفعل عما هو له (انه لو اعتبر الكلام مجرداً عن النفى وادى بصورة الاثبات لكان اسناداً الى ما هو له ، لأن النفى فرع الاثبات ، فالاسناد في « قام زيد » الى ما هو له فيكون حقيقة ، وكذا إذا نفىته وقلت « ما قام زيد » بخلاف الاسناد في نحو « صام نهاري » فانه اسناد الى غير ما هو له ، فيكون مجازاً سواء اثبت ام نفى ، وكذا الكلام في سائر الانشاءات ، مثل « انهارك صائم » و « ليت نهاري صائم » وما اشبه ذلك) فان الكلام في الانشاء ايضاً لو اعتبر مجرداً عن اداة الانشاء وادى بصورة الاثبات لكان اسناداً الى ما هو له ، لأن الانشاء فرع الاخبار (فليتنامل) جيداً .

(ومنه) اى من الاسناد (مجاز عقلى) اى منسوب الى العقل ، وانما سمى بذلك لأن التصرف فيه ونقل الاسناد عن موضعه الأصلي - اعنى من هو له - الى غيره انما هو بحكم العقل ، اى عقل المتكلم وقصده لا الوضع واللفظ .

قال الشيخ في اسرار البلاغة : اعلم ان المجاز على ضربين : مجاز من

طريق اللغة ، ومجاز من طريق المبنى والمعقول ، فإذا وصفنا بالمجاز الكلمة المفردة كقولنا اليد مجاز في النعمة والاسد مجاز في الانسان ، وكل ما ليس بالسبع المعروف كان حكماً اجريئاً على ما جرى عليه من طريق اللغة ، لأننا اردنا ان المتكلم قد جاز باللفظة اصلها الذي وقعت له ابتداء في اللفظة ، ووقعها على غير ذلك إما تشبيهاً وإما أصلة ومناسبة بين ما نقلها اليه وما نقلها عنه ، ومعنى وصفنا بالمجاز الجملة من الكلام كان مجازاً من طريق المعقول دون اللغة ، وذلك ان الأوصاف اللاحقة للجميل من حيث هي جعل لا يصح ردها الى اللغة ، ولا وجه لنسبتها الى واضعها ، لأن التأليف هو اسناد فعل الى اسم ، او اسم الى اسم وذلك شيء يحصل بقصد المتكلم .

الى ان قال : ومهما نكتة جامعة ، وهي ان المجاز في مقابلة الحقيقة ، فما كان طريقاً في احدهما من لغة او عقل فهو طريق في الآخر ، ولست تشك في ان طريق كونه الأسد حقيقة في السبع اللغة دون العقل ، وإذا كانت اللغة طريقاً للحقيقة فيه وجب ان تكون هي ايضاً الطريق في كونه مجازاً في المشبه بالسبع اذ انت اجريت اسم الاسد عليه فقلت « رأيت اسداً » تريد رجلاً لا تميزه عن الاسد في بسالته واقدامه وبطشه ، وكذلك اذا علمت ان طريق الحقيقة في اثبات الفعل للشيء هو العقل ، فينبغي ان تعلم انه ايضاً الطريق الى المجاز فيه ، فكما ان العقل هو الذي ذلك حين قلت « فعل الحى القادر » انك لم تتجاوز وانك واضع قدمك على محض الحقيقة ، كذلك ينبغي ان يكون هو الدال والمقتضى اذا قلت « فعل الربيع » انك قد تجوزت وزلت عن الحقيقة فاعرفه . انتهى .

(و) قد (يسمى مجازاً حكماً) أى منسوباً إلى الحكم بمعنى الإدراك لنعلق الحكم ، أى الإدراك بالمجاز ، فهو من نسبة المتعلق - بالفتح - إلى المتعلق - بالكسر - (و) قد يسمى (مجازاً في الإثبات) وذلك ظاهر .

فإن قلت : التقييد بالإثبات لا وجه له ، لجريان هذا المجاز في النفي أيضاً .

قلت : التقييد بالإثبات لأشرفيته ، ولما تقدم آتفاً من أن الإثبات أصل والنفي فرع له ، وكذلك الجواب عن المجاز في الإنشاء ولو لم يكن فيه إثبات ، لأن المراد بالإثبات مطلق الانتساب والاتصاف ، إذ في كل من الإثبات والنفي انتساب واتصاف .

(و) قد يسمى (اسناداً مجازياً) أى اسناداً منسوباً إلى المجاز ، وهذا أيضاً ظاهر .

فإن قلت : فيه نسبة الشيء إلى نفسه ، لأن هذا المجاز هو الاسناد . قلت : نعم لكنه من نسبة الخاص إلى العام ، لأن المجاز بمجموعه يشمل المفرد أيضاً ، فالمعنى أن هذا الاسناد منسوب إلى مطلق المجاز لأنه فرد من أفراد .

فإن قلت : أن هذا المجاز على ما يأتي من قوله « فإن قيل كثيراً ما ، الخ » لا يختص بالاسناد ، أعني النسبة التامة ، بل يجري في المناقصة أيضاً ، فهذه التسمية توهم الاختصاص بالتامة ، وهو خلاف الواقع . قلت : أن المراد بالاسناد - كما يأتي هناك - مطلق النسبة تامة كانت أو ناقصة ، وذلك من باب ذكر الخاص وإرادة العام ، وقد يقال أن الاختصار في التسمية على الاسناد للإشرفية .

(وهو) اى المجاز العقلى (اسناده - اى اسناد الفعل او معناه -
الى ملابس) اى الى معمول ، اى شىء بينه وبين الفعل او ما فى معناه
ملابسة وارتباط ، ويجوز فيه فتح الباب وكسرها لأن الملابسة من الطرفين ،
لكن المناسب لقوله « يلبس الفاعل » الفتح ، وكذا قوله « ملابسات »
فتأمل (له) اى الى معمول له (غير ما) اى غير معمول (هو) اى
الفعل او ما فى معناه (له) اى لذلك الم معمول .

ومن توضيحنا يظهر المراد من قوله : (اى غير الملابس الذي
يكون ذلك الفعل او) ما فى (معناه له . يعنى غير الفاعل فيما بنى
للفاعل) اى الفعل المعلوم واسم الفاعل وما يلحق بهما (وغير المفعول
فيما بنى للمفعول) اى الفعل المجعول واسم المفعول وما يلحق بها .
وأما قوله : (بتأول) فهو ظرف (متعلق باسناده) لأنه مصدر
والصادر لا مانع فيها من تعلق الظرف بها (وحقيقة) التأويل وخلاصته
ما اشار اليه الطريحي حيث قال : التأويل ارجاع الكلام وصرفه عن
معناه الظاهري الى معنى اخفى منه ، مأخوذ من آل يؤول اذا رجع
وصار اليه - انتهى .

فتمحصل من كلامه : ان التأويل عبارة عن صرف الكلام وارجاعه
عن معناه المتبادر منه في اللغة الى غير ذلك المعنى بواسطة القرينة ،
فاتضح ان حقيقة (قولك « تأولت الشىء » انك تطلبت ما يؤول اليه من
الحقيقة) اى المعنى المجازى الذى هو المراد من الكلام حقيقة بالقرينة
(او الموضع الذى يؤول اليه من العقل) اى المكان الذى يرجع اليه
معنى الكلام ناشئاً من العقل ، بأن يكون المعنى مرضياً للعقل ، كما
يأئى فى اقدمنى بلدك حق لى على فلان وكسى الخليفة الكعبة (لأن

اولت وتأولت فعلت وتعملت (يعنى ان الأول من باب التفعيل والثانى من باب التفعّل ، وكل واحد منهما مشتق (من آل الأمر الى كذا يؤول ، اي انتهى اليه) اي رجع (والمآل المرجع كذا في دلائل الاعجاز ، وحاصله) اي حاصل ما في دلائل الاعجاز وكذلك ما ذكرناه : (ان تنصب قرينة صادقة للاسناد عن ان يكون الى ما هو له) ويأتى اقسام القرينة عن قريب .

(وقد اشار) المصنف (الى تفسير التعريفير) وتوضيحهما (بقوله : وله - اي للفعل .) اورد على تفسيره الضمير بالفعل فقط بأنه ان اراد بالفعل معناه الاصطلاحي ولم يلحق به معنى الفعل ورد عليه ان التمثيل « بميشة راضية » واخوانه لا يناسبه ، وان اراد الاكتفاء به لكونه اصلاً يكون المراد اى الفعل او ما في معناه ورد عليه ان معنى الفعل يتناول المصدر ولا معنى لجملة ملابساً لنفسه ، على ان معنى الفعل يتناول اسم التفضيل والظرف وهما لا يلبسانه ، اذ هما لا ينصبانه .

ثم اجيب بأنه يمكن ان يختار الثانى ، اذ لا يلزم من القول بملاسة الفعل او معناه للامور المذكورة ملاسة كل منها لكل منها ، بل التفضيل فيه موكل الى السامع العارف بقواعد النحو .

وايضاً لا يلزم اتحاد الملابس والملابس ، لجواز أن يكونا متغايرين وان كانا مصدرين ، كما في قولك « اعجبني قتل الضرب » فتأمل جيداً (ملابسات) اي معمولات (شتى ، اي مختلفة) لفظة شتى (جمع شئت كمریض ومرضى) فطابقت الصفة الموصوف ، وذلك لأن الفعل او ما هو في معناه (يلبس الفاعل) سواء كان مجرداً عن العوامل المزيدة نحو « قام زيد » ام لا نحو « كفى بالله شهيداً » ، والملاسة

والملازمة بينهما انما تكون لحدوره منه او قيامه به ، فان الفعل وما في معناه يحتاجان في وجودهما الى التفاعل والى المفاعيل الخمسة اذا كانا متعديين والى بعض منها اذا كانا لازمين .

(و) يلابس (المفعول به) لوقوعه عليه سواء كان بلا واسطة نحو « ضربت زيدا » او معها نحو « مررت بزيد » خلافا لما في الجامى حيث قال : والمراد بوقوع الفعل عليه تعلقه به بلا واسطة حرف جر ، فانهم يقولون في « ضربت زيدا » ان الضرب واقع على زيد ولا يقولون في « مررت بزيد » ان المرور واقع عليه بل متلبس به - انتهى .

والدليل على ما ذكرنا من التعميم امران : احدهما ما ذكره بعض المحققين من المحشين هناك من انه يقال في نحو « ذهب زيد » ان الاذهاب واقع على زيد ، ولا فرق بين « ذهب زيد » و « اذهب زيدا » ، فوقوع الفعل يشمل هذا التعلق - انتهى . وثانيهما ترك المصنف المجاز والمجرور ، وقلما يخلو الفعل وما في معناه من ملاستهما فتأمل جيدا . (و) يلابس (المصدر) لكونه جزء من مفهومه ، كما قال في الألفية :

المصدر اسم ما سوى الزمان من مدلولي الفعل كأن من امن فيلابسه - اي يلازمه - لدلائله عليه تضمنا (و) كذلك (الزمان) لأنه ايضا جزء من مفهومه (و) يلابس (المكان والسبب) لأن ملاسته لهما لازمة لوجوده كما اشرنا اليه آنفا .

(ام يتعرض للمفعول معه والحال ونحوهما) كالتدوين والمستثنى (لأن الفعل) او ما في معناه (لا يسند اليها) ما دامت باقية على معانيها المقصودة منها ، كالمصاحبة في المفعول معه وبيان هيئة التفاعل او المفعول

في الحال والبيان والاخراج في التمييز والمستثنى على تفصيل ذكر في محله .
(فاسناده) اى الفعل او ما في معناه (الى الفاعل) الحقيقي (او الى المفعول به) الحقيقي (اذا كان) الفعل او ما في معناه (مبنياً له ، اى للفاعل او المفعول به ، يعنى ان اسناده الى الفاعل) الحقيقي (اذا كان مبنياً له او الى المفعول به) الحقيقي (اذا كان مبنياً له) كل واحد من الاسنادين (حقيقة) حينئذ (فقوله في تعريف الحقيقة ما هو له يشملهما) اى يشمل الفاعل والمفعول الحقيقيين (كما مر من الأمثلة) اى امثلة الحقيقة لا للاسناد الى الفاعل او المفعول به ، اذ لم يذكر سابقاً مثال الاسناد الى المفعول به فتبصر :

(واسناده) اى الفعل او ما في معناه (الى غيرهما - اى غير الفاعل -) الحقيقي (او المفعول به) الحقيقي (يعنى غير الفاعل في المبنى للفاعل وغير المفعول به في المبنى للمفعول للملازمة) اى لملاحظة الملازمة واعتبارها في نظر المتكلم (يعنى لأجل ان ذلك الغير) اى غير ما هو له (يشابه ما هو له في ملازمة الفعل) وملازمته ، يعنى كما ان الفعل لا يوجد بدون ما هو له كذلك لا يوجد بدون ذلك الغير (مجاز) عقلى (فقد استعير الاسناد) اى اسناد الفعل او ما في معناه (بما هو له) اى من الفاعل او المفعول الذى هو ، اى الفعل له (كما استعير للرجل) الشجاع (اسم الأسد) اى لفظ الأسد (لمشابهته) اى الرجل (اياه) اى الأسد (في الجرأة) والشجاعة .

فان قلت : اذا كانت علاقة هذا المجاز المشابهة ولذلك استعير الاسناد من المشبه به - اعنى الفاعل او المفعول به الحقيقيين - فيكون هذا المجاز استعارة اصطلاحية ، كما ان استعمال لفظ الأسد في الرجل

الشجاع لأجل المشابهة استعارة اصطلاحية .

قلت : (بجاز ولا استعارة) اصطلاحية (في شيء من طرفي الاسناد)
اي لا يجب في طرفي الاسناد المجازي ان يكون مجازاً او استعارة
اصطلاحية دائماً كما يأتي بمانه عن قريب ، ونفس الاسناد لا يمكن
جملة مجازاً واستعارة ، لأن المجاز والاستعارة الاصطلاحية لفظة استعملت
في غير ما وضعت له بعلاقة والاسناد ليس بلفظ ، فليس الغرض من قوله
وقد استعير الاسناد مما هو له لغيره لمشابهته اياه في الملايسة ، الخ ،
ان المجاز العقلي استعارة اصطلاحية (وانما الغرض) من ذلك (تشبيه
هذه الحالة) اي حالة ملاحظة المشابهة بين ذلك الغير وبين ما هو له
في ملايسة الفعل (بجاز الاستعارة الاصطلاحية) من حيث ان في
كل واحدة من الحالتين لوحظت المشابهة بين شيئين فاستعير من المشبه
به شيء للمشبه ، ففي الاستعارة الاصطلاحية لوحظت المشابهة بين المعنى
المجازي كالرجل الشجاع مثلاً والمعنى الحقيقي كالأسد مثلاً ، ثم استعير
اسم الأسد للرجل الشجاع بعلاقة المشابهة ، وفيما نحن بصدده لوحظت
المشابهة بين المسند اليه المجازي كالربيع مثلاً وبين المسند اليه الحقيقي
كالقادر تعالى مثلاً ، ثم استعير الاسناد من المسند اليه الحقيقي للمسند
اليه المجازي بعلاقة المشابهة في تعلق وجود الفعل بكل منهما عادة ، وليس
المراد من المشابهة فيما نحن بصدده المشابهة المصطلحة المؤداة بأداة
التشبيه ، بل المراد امر اعتباري اعتبره المتكلم ولاحظه لأجل صحة اسناد
الفعل او ما هو في معناه الى غير ما هو له .

(كما قال) الشيخ (في دلائل الاعجاز : ان تشبيه الربيع بالقادر
في تعلق وجود الفعل) يعنى الانبات (به ليس هو التشبيه) المصطلح

(الذى يغاد بكأن والكاف ونحوهما) كالمثل والنظير والتشبيه ومشتقاتها
(وانما هو) اى تشبيه الربيع بالقادر (عبارة عن الجهة التى راعاها
المتكلم حين اعطى الربيع حكم القادر في اسناد الفعل اليه ، وهو)
اى تشبيه الربيع بالقادر (مثل قولنا شبه ما بليس ، فرفع بها) اى بما
(الاسم ونصب بها الخبر ، فان الغرض) من هذا التشبيه ايضا ليس
التشبيه المصطلح الذى يغاد بكأن والكاف ونحوهما ، بل الغرض (به
تقدير) اى فرض واعتناء (قدروه) اى فرضوه واعتبروه (في نفوسهم)
اى النحويين (وجهة راعوها في اعطاء ما حكم ليس في العمل) وفي
بعض الأحكام الآخر (كقولهم « عيشة راضية » فيما بنى للفاعل)
يعنى راضية بمعنى للفاعل (واستند الى المفعول به) اى الى الضمير
المستتر الراجع الى العيشة (اذ العيشة مرضية) فليس المراد اسناد
راضية الى العيشة ، كما توهمه بعض من لا خبرة له بأمثال هذه
المباحث الدقيقة ، لأن الاسناد الى المبتدأ واسطة بين الحقيقة والمجاز ،
وهكذا في الأمثلة الآتية .

فنحصل مما ذكرنا ان الشاهد في اسناد راضية الى الضمير المستتر
الراجع الى العيشة ، لأنها جملة فاعلا وقد كان في الأصل مفعولا بها
لأنها مرضى بها ، والخاص ان المرضى بها جعلت راضية ثم اسند ما
بنى للفاعل - اعنى راضية - اليها . وبعبارة اخرى : جعل المفعول معنى
فاعلا لفظا .

هذا ما يقتضيه عبارة الكتاب ، ولكنه ليس بالمرضى عند الجميع .
قال في خاتمة المصباح : النسبة قد يكون معناها انها ذو شيء وليس
بسنة له ، فتجهى على فاعل نحو دارع ونابل وناشب وتامر لصاحب

الدرع والنبل والنشاب والتمر ، ومنه « عيشة راضية » . انتهى .
وقال في الكشف في قوله تعالى « فهو في عيشة راضية » ان راضية
منسوبة الى الرضا كالدارع والنابل ، والنسبة نسبتان نسبة بالحرف ونسبة
بالصيغة ، او جعل الفعل لها مجازاً وهو لصاحبها . انتهى .
والى النسبة بالصيغة يشير ابن مالك بقوله :

ومع فاعل وفعال فعل في نسب اغنى عن البا فقبل
(وسيل مفعم في عكسه) اى قيمة للمفعول واسند الى الفاعل (اذ
المفعم اسم مفعول من افعمت الاناء) بمعنى (امـلائته) فالطعم هو
المملوء والسيل هو المائي (وقد اسند) المبني للمفعول - اعنى المفعم -
(الى الفاعل) اعنى الضمير المستقر فيه الراجع الى السيل . وبعبارة
اخرى : جعل ما هو الفاعل في المعنى ، اى في الاصل وهو السيل
نائباً عن الفاعل لفظاً (وشعر شاعر في) اسناد ما بنى للفاعل - اعنى
شاعر - الى الضمير الراجع الى (المصدر) اعنى الشعر (والاولى
ان يمثل بنحو جد جده) مما هو صريح في المصدرية كقوله :
سيدكر قومي اذا جد جدهم وفي الليلة الظلماء يفترق البدر
(لأن الشعر) في المثال (وان كان على لفظ المصدر فهو بمعنى
المفعول لا بمعنى تأليف الشعر) حتى يكون مصدراً .

فهو نظير ما قاله محشى التهذيب في العكس المستوي ، وهذا نص :
واعلم ان العكس كما يطلق على المعنى المصدرى المذكور كذلك يطلق على
القضية الحاصلة من التبديل ، وذلك الاطلاق مجازى من قبيل اطلاق
اللفظ على الملفوظ والخلق على المخلوق - انتهى .

فالشعر في المثال بمعنى المشعور (فيكون) المثال (من قبيل

« عيشة راضية ») أى من قبيل ما بنى للفاعل واسند الى المفعول به على حسب المتبادر العرفي ، ولا أقل من الاحتمال بخلاف جد جده ، فإنه ليس فيه هذا الاحتمال ، فماليس فيه الاحتمال اولى مما فيه الاحتمال ، لئلا هو معروف عندهم من انه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال . فتأمل .

(وحقيقته) أى حقيقة معنى المراد من المثال ونظائره (ما ذكره الامام المرزوقي ان من شأن العرب) أى ديدنهم وسجيتهم وحالهم (ان يشتقوا من لفظ الشيء الذي يريدون المبالغة في وصفه ما يتبعونه به تأكيداً وتمنيهاً على تنابه في معناه) أى في ماهيته وجنسه (ومن ذلك قولهم « ظل ظليل » و (داهية دهياء) ودهواء ، أى داهية عظيمة (وشعر شاعر) .

قال في المجمع : الداهية النائية العظيمة النازلة ، والجمع الدواهي ، وهي فاعل من دها الأمر يدهاء اذا نزل به ، ودواهي الدهر عظيم نوبه ، وعن ابن السكيت دهيئة داهية دهياء ودهواء ايضاً وهي توكيد بها ، وفي الخبر « كان رجلاً دهياء » أى فطناً جيد الرأي ، وفي الصحاح الدهي ساكنة الهاء التفكير وجودة الرأي - انتهى .

وبهذا المعنى ورد قولهم « دهاة العرب اربعة » .

(فائدة) قال في المصباح : والشعر العربي هو النظم الموزون ، وحده ما تركب تركيباً متعاضداً كان مقفى موزوناً مقسوداً به ذلك ، فما خلا من هذه القيود او من بعضها فلا يسمى شعراً ولا يسمى قائله شاعراً ، ولهذا ما ورد في الكتاب او السنة موزوناً فليس بشعر لعدم القصد او النقمية ، وكذلك ما يجري على السنة بعض الناس من

غير قصد ، لأنه مأخوذ من شعرت اذا فطنت وعلمت ، وسعى شاعراً
لفطنته وعلمه به ، فاذا لم يقصده فكأنه لم يشعر به - انتهى .

وقال في المجمع : قوله « وما علمناه الشعر وما ينبغي له » قال
المفسر يعني قول الشعر وصناعة الشعر ، اي ما اعطيناه العلم بالشعر
وما ينبغي له ان يقول الشعر من عنده ، حتى اذا كتمت بيت شعر
جرى على لسانه مكسراً كما روى عن الحسن « ع » ان رسول الله « ص »
كان يتمثل بهذا البيت « كفى الشيب والاسلام للمرء ناهياً » فقيل له :
يا رسول الله انما قال كفى « الشيب والاسلام للمرء ناهياً » .

وعن عائشة قالت : كان رسول الله « ص » يتمثل ببيت اخى بنى قيس
سبيدي لك الايام ما كنت جاهلاً ويأتيك بالاخبار ما لم تزود
فيقول « ص » « ويأتيك ما لم تزود بالاخبار » فيقال له : ليس
هكذا ، فيقول انى لست شاعراً .

قال المفسر : وقيل معنى الآية وما علمناه الشعر بتعليم القرآن
وما ينبغي القرآن ان يكون شعراً ، فان نظمته ليس بنظم الشعر ، وقد
صح عنه « ص » انه كان يسمع الشعر ويبحث عنه ، وانه « ص » كان يقول
« ان من الشعر لحكمة » وحكايته مع حسان بن ثابت مشهورة . وفي
الحديث وقد سئل من اشعر الشعراء ؟ فقال « ص » ان القوم لم يجروا في
حلبة تعرف الغاية عند قبيلتها ، فان كان ولا يد فالملك الضليل ، يعنى
امراً القيس ، سماء ضليلاً لأنه ضل عن طريق الهداية ، وفي القاموس
هو سليمان بن حجر - انتهى كلام مجمع البحرين .

(ونهاره صائم في) اسناد ما بنى للفاعل الى (الزمان) لمشايبته
الفاعل الحقيقي في ملابسته لكل منهما (ونهر جار في) اسناد ما بنى

للفاعل الى (المكان) اى النهر ، اى الحفرة التى يكون الماء فيها
(وبني الأمير المدينة في) اسناد ما بنى للفاعل الى (السبب الامر)
اى الأمير ، لأن البناء فعل العملة والأمير سبب و أمر (وضربه التأديب في)
اسناد ما بنى للفاعل الى (السبب الغائى) لأن العلة الغائية المضرب
وسببه التأديب ، وهو مشابه للفاعل الحقيقي في توقف وجود الفعل عليه
(ومثله يوم يقوم الحساب ، اى اعله لأجله) فأسند يقوم الذى بنى
للفاعل - اعنى اهل الحساب - الى السبب الغائى - اعنى الحساب -

والقرينة في جميع الأمثلة المذكورة الاستحالة العقلية ، وسيأتى
بيانها - اى الاستحالة العقلية - الا في السبب الامر ، فان القرينة فيه
الاستحالة العادية ويأتى بيانها ايضاً ، والعلاقة في الجميع الملازمة والملازمة
بمعنى مشابهة الفاعل المجازى للفاعل الحقيقي في توقف العمل بكل
منهما حسب ما اوضحناه ^{في} فتدبر ولا تغفل

وسيأتى في بحث المجاز العقلي نقل قوله « وله دلبسات شتى »
الى آخر الأمثلة من الكشف مع شيء زائد فانتظر .

(و) اعلم انه (قد خرج من تعريفه) اى المصنف (للاسناد
المجازى امران : احدهما وصف الفاعل او المفعول (المعنويين) بالمصدر)
والمراد من الوصف اثبات المصدر مطلقاً - سواء كان بطريق الوصف
الاصطلاحي (نحو « رجل عدل ») ام لا نحو (« وانما هي اقبال
وادبار ») والمثالان كلاهما لوصف الفاعل المعنوي بالمصدر ، فلا تغفل
(على ما مر) بيان خروجهما في تحقيق تعريف الاسناد الحقيقي من
ان المراد من لفظ ما في التعريف عبارة عن الملابس - اى الفاعل او
المفعول اللفظيين - والمسند اليه في المثالين ليس كذلك .

وأما وجه خروجهما عن تعريف الاسناد المجازي فلأن الاسناد فيهما ليس الى غير ما هو له ، وذلك واضح لا يحتاج الى البيان ، فلا يشملهما تعريف الاسناد المجازي مع انهما مجاز عقلي ، نص عليه الشيخ في دلائل الاعجاز على ما تقدم كلامه مفصلا .

وليعلم انه كان المقصود من البحث في هذا الأمر هناك عدم اطراد تعريف الحقيقة العقلية ، وهنا يكون المقصود منه عدم انعكاس تعريف المجاز العقلي ، فلا تكرر .

(و) الأمر (الثانى) من الأمرين اللذين خرجا من تعريفه للاسناد المجازى (وصف الشيء بوصف محدثه) اى بوصف موجد ذلك الشيء (وصاحبه مثل : الكتاب الحكيم ، والأسلوب) اى الطريق (الحكيم) .

قال في المصباح : والأسلوب بضم الهمزة الطريق والفن ، والحكيم مشتق من الحكمة ، وهي كما قال فيه ما تمنع صاحبها من اخلاق الأرذال .

وقال في المجمع : ومن اسمائه تعالى الحكيم ، وهو القاضى ، فالحكيم فعيل بمعنى فاعل ، او هو الذي يحكم الأشياء ويتقنها ، فهو فعيل بمعنى مفعول ، او ذو الحكمة وهي معرفة افضل الأشياء بأفضل العلوم ، ويقال لمن يهين دقائق الصناعات ويتقنها حكيم . انتهى .

وانما خرج ذلك (فان المبنى للفاعل) اى لفظ الحكيم الذي هو وصف لمحدث الكتاب والأسلوب (قد اسند) بالاسناد الناقص الوصفى (الى المفعول) اى الكتاب والأسلوب (لكن لا الى المفعول الذى يلابسه ذلك المسند) اى الحكيم ، فانه لا يقع الكتاب ولا الأسلوب


مفعولا للفظ الحكيم ولا لشيء مما يشتق من مادته ، فلا يقال مثلاً
حكم الكتاب على ان يكون الكتاب مفعولا لحكم (بل) يلابسه ،
اى المفعول اى الكتاب والأسلوب (فعل آخر من افعاله) اى افعال
محدث المفعول وصاحبه (مثل انشأت الكتاب) او انشأت الأسلوب ،
فانه يصح وقوع الكتاب والأسلوب مفعولا لأنشأت ، وهو فعل من افعال
محدث الكتاب والأسلوب وصاحبهما .

(و) انما قلنا خرج المثالان . اعنى الكتاب الحكيم والأسلوب
الحكيم . لأن (كلامه) اى تعريفه للأسناد المجازي (ظاهر في ان
المفعول الذي يكون الاسناد اليه مجازاً يجب ان يكون مما يلابسه ذلك
المسند) اى الحكيم مثلاً لا فعل آخر من افعال محدث المفعول وصاحبه
. فتأمل جيداً ، فان المقام مما يتحير فيه الافهام .

(وكذا) خرج من تعريفه للأسناد المجازي (ما اسند) المبنى
للفاعل (الى المصدر الذي يلابسه فعل آخر من افعال فاعله) وصاحبه
(نحو « الضلال البعيد » ود « العذاب الأليم » ، فان البعيد انما هو)
الشخص (الضال) المتباعد عن الطريق ، لا المصدر - اعنى الضلال - (و)
كذلك (الأليم) بمعنى المؤلم انما (هو المذهب) بتشديد اللسان الخارج عن
طاعة الله الجليل (فوصف به) اى بكل واحد من البعيد والأليم (فعله)
اى فعل الشخص الضال والمذهب ، فيكون كل واحد من المثالين (مثل
جدجده) في انه اسند المبنى للمفاعل الى المصدر ، لكن لا الى مصدر
نفسه بل الى مصدر آخر يلابسه فعل آخر من افعال فاعله ، فيقال
« ضل الفاسق ضلالاً وعذبه عذاباً » (كذا في الكشف ، وظاهر ان
هذا المصدر) اعنى الضلال والعذاب (ليس مما يلابسه ذلك المسند)

اي البعيد والاليم ، اي ليس ذاك المصدران مصدرين لهذين المستندين .
قال في الكشف في سورة ابراهيم : فان قلت : فما معنى وصف
الضلال بالبعد ؟ قلت : هو من الاسناد المجازي ، والبعد في الحقيقة
للضلال ، لانه هو الذي يتباعد عن الطريق ، فوصف به فعله كما تقول
جد جده .

وقال في سورة البقرة : يقال ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع ، ووصف
العذاب به نحو قوله (تحية بينهم ضرب وجيع) وهذا على طريقة
قولهم « جد جده » والالم في الحقيقة المؤلم كما ان الجد للمجاهد . انتهى
وذكر المحشى تمام البيت هكذا .

امن ربحانة الداعي السميع  يؤرقني واصحابي هجوع
وسوق كتيبة دلفت لأخرى كأن زهاها رأس صليح
وخيل قد دلفت لها بخيل تحية بينهم ضرب وجيع
ثم قال : البيت لعمر بن معد يكرب صاحب ربحانة اخت دريد بن الصمة ،
التمس منه زواجها فأجابته ومطله ، وقيل ربحانة اسم موضع بعينه ،
والسميع المسمع على اسم المفعول او المسموع او المسمع على اسم الفاعل او السامع
واسل فاعل ان يكون بمعنى فاعل كعلميم ، وكذا ما جاء بمعنى مفعول
كجريح وقتيل ، ونذر من الرياءى بمعنى مفعول اسم فاعل كوجيع
وبمعنى مفعول اسم مفعول كسميع بمعنى مسمع اسم مفعول ، وكثر سماعاً
بمعنى مفاعل كجليل وشريك ، وسميع مبتدأ خبره يؤرقني ، اي هل
داعي الشوق من ربحانة يسهرني والحال ان اصحابي نيام ، والاستفهام
للمتعجب ، « وسوق كتيبة » عطف على الداعي او على ضمير يؤرقني ، والكتيبة
الجماعة المنظمة المنتظمة ، ودلفت دلفاً من باب تعب مشى بنودة ، وقيل

تقدم واسرع كأن زهاهما اى مقدارها ، والصليح الذى لاشعر فيه ،
ولعله شبيهاً بذلك الرأس في التجرد والانكشاف والظهور والتمام ، كما
يقال جيش اقرع وألف اقرع ، اى تمام مجازاً ، وخيل اى واصحاب
خيل قد تقدمت لها بمثلها ، والتحية الدعاء بالحياة ، فأخبر عنها بالضرب
الوجيع على سبيل التهكم ، وضمير « بينهم » المخيل بمعنى الجيش ،
وانتقل من ذكر ربعة الى الحرب لانه كان اغار على دريد في طلبها
- انتهى .

والغرض من نقل الحاشية بطولها معرفة بحمى وزن فاعيل بمعنى
مفعول ، اى بمعنى اسم الفاعل من باب الافعال ، كما قلنا ان الأليم
بمعنى المؤلم . وفي خاتمة المصباح تصريح بذلك فراجع ان شئت
(ويمكن الجواب عن الأول) اى عن نحو « رجل عدل » و « انما
هي اقبال وادبار » (بأنه عنده ليس بمجاز ، كما انه ليس بحقيقة) كما
تقدم منه ذلك في بحث الحقيقة العقلية .

وحاصل الجواب في المقامين : ان قول الشيخ ليس حجة على المصنف
اذله رأي غير رأى الشيخ ، لأن الظاهر منه انه اختار ما ذهب اليه الزمخشري
من ان الاسناد الى المبتدأ ليس بحقيقة ولا بمجاز ، وذلك لأنه قال في
قوله تعالى « ختم الله على قلوبهم » يجوز ان يستعار الاسناد في نفسه
من غير الله تعالى الله جل شأنه ، فيكون الختم مسنداً الى اسم الله تعالى
سبيل المجاز وهو لغيره تعالى ، تفسير هذا أن المفعول ملابسات شتى
ولابس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمكان والمسبب له ، فاستاده
الى الفاعل حقيقة ، وقد بسند الى هذه الاشياء على طريق المجاز المسمى استعارة
وذلك لمضاهاتها للمفعول في ملابسة الفعل كما يضاهي الرجل الأسد في

جرائته ، فيستعار له اسمه فيقال في المفعول به « عيشة راضية » و « ماء دافق » وفي عكسه « سيل منعم » وفي المصدر « شعر شاعر » و « ذيل ذائل » وفي الزمان « نهار سائم » و « ليلة قائم » وفي المكان « طريق سائر » و « نهر جار » واهل مكة يقولون « صلى المقام » وفي المسبب « بنى الأمير المدينة » و « ناقة ضيوث وحلوب » قال الشاعر :

فلا تسأليني واسأل عن خلية قتي اذا ردعا في القدر من يستعيرها
فكانوا قعوداً فوقها يرقبونها وكانت فتاة الحي من يعيرها
فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة او الكافر ، إلا ان الله سبحانه لما كان هو الذي اقدره ومكنه اسند اليه الختم كما يسند الفعل الى المسبب - انتهى .

وقال في قوله تعالى « فيما ربحتم تجارتهم » فان قلت : كيف اسند النسران الى التجارة وهو لأصحابها ؟ قلت : هو من الاسناد المجازي ، وهو ان يسند الفعل الى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشتريين - انتهى .

فالمفهوم من اقتضاره في الموضعين على ذكر الفعل ان الحقيقة والمجاز من صفات اسناد الفعل الى ملابسه ، وألحق به ما هو في معناه لأنه في معناه ، وبقي الاسناد الى المبتدأ خارجاً عنهما .

قال بعض المحققين : وقد وجه هذا المذهب بأن الفعل مشتمل على النسبة ، فان اعتبر ان النسبة نسبة في مكانها فسميت حقيقة او في غير مكانها فسميت مجازاً ، أما المشتق في نحو « زيد ضارب » فنسبته الى ضميره بوصف بهما يتخلاف نسبته الى المبتدأ لكونها خارجة عنه ، وكذا الجملة الفعلية في نحو « زيد يضرب » ، فان النسبة بين اجزائها يوصف بهما دون

نسبتها الى المبتدأ لما ذكر ، والمصدر لقوة اقتضائه النسبة صار في حكم
ما دخلت النسبة في مفهومه ، والنسبة التعليلية في الأفعال وما في معناها
ملحقة بالاسنادية وان كانت خارجة عن مدلولاتها - انتهى .

(و) يمكن الجواب (عن الثانى بأن الملايسة) أى ملايسة المسند
لما اسند اليه (اعم من ان يكون بواسطة حرف او بدونها ، وهذه
الصورة) أى الأمثلة المذكورة في الأمر الثانى (من قبيل الأول) أى
من قبيل ما يكون بواسطة حرف (اذ الأصل هو حكيم في أسلوبه وكتابه
وبعيد وأليم في ضلاله وعذابه ، فتكون) جميع هذه الصور (مما بنى للفاعل
واسند الى المفعول بواسطة حرف) فتكون مما يلايسه نفس هذا المسند
لافعال آخر من افعال فاعله (فتأمل) جيداً (وقس عليه نظائره) مما
اسند فيه المبني للفاعل الى المفعول ، لكن لا الى المفعول الذى يلايسه
ذلك المسند بل فعل آخر من افعال فاعله

(والمعتبر عند صاحب الكشاف) غير ما هو المعتبر عند الجمهور ومنهم
المصنف ، فان المعتبر عندهم - كما يظهر من قوله في المتن - وهو اسنده
الى ملايس له غير ما هو له ، ملايسة الفاعل المجازى للمفعول او ما هو
في معناه ، ولاجل ذلك ورد عليهم النقض بالصور المذكورة ، فاحتاجوا
في النقض عنه الى تعميم الملايسة بحيث تشمل ما هو بواسطة حرف
على ما اجاب به الشارح ، وأما صاحب الكشاف فالمعتبر عنده (تلبس
ما اسند اليه الفاعل) أى تلبس الفاعل المجازى (بفاعله الحقيقي) مطاقاً
إى سواء تلبس ذلك الفاعل المجازى بالفعل او ما هو في معناه ام لا
(لأنه) أى صاحب الكشاف (قال) كما نقلناه عنه آنفاً : ان (المجاز
المعنى ان يسند الفعل) او ما هو في معناه (الى شيء) يتلبس بالذي

هو له كتمليس التجارة) وهي فاعل مجازى (بالمشتريين) الذين هم الفاعل الحقيقي للربح (في قوله تعالى « فما ربحتم تجارتهم ») لأن الربح قائم بهم والتجارة سبب له ، والملازمة بين المشتريين والتجارة واضحة لا تحتاج الى البيان ، فعلى مذهبه لا يرد عليه نقض بالصور المذكورة حتى يحتاج الى التفسير عنه ، لأن الملازمة المعبرة عنده موجودة فيها ، اذ الفاعل المجازى - اعنى الضمير المستقر في الحكيم الراجع الى الكتاب والاسلوب منتمين بالفاعل الحقيقي ، اعنى موجود الكتاب والاسلوب ومنشئهما ، وكذلك الضمير الراجع الى الضلال والعذاب ، فانه منتمين بالاضال والمعذب فتأمل جيداً .

(ولك ان تجعل امثال هذا) اى قوله تعالى « فما ربحتم تجارتهم » (من قبيل الاسناد الى السبب) لأن التجارة سبب للربح .
واحتمل بعضهم ان تكون هذا إشارة الى ما ذكر في الأمر الثاني من الأمثلة الأربعة ، ثم استشكل فيه بأنه خلاف ما يتبادر من ظاهر العبارة ، مع انه لا يصح الا في المثاليين الأخيرين . فان الضلال سبب للبعد والعذاب سبب للالم ، اما الأولين فلا يتمشى فيه هذا التوجيه . فتأمل

(فان قيل : كثيراً ما يطلق المجاز العقلى على ما) لا يتضمن نسبة تامة كالامثلة الآتية . والمحال انه (لا يشمل هذا التعريف) اى تعريف المصنف للمجاز العقلى ، لأنه جعل الجنس فيه الاسناد ، وهو عبارة عن النسبة النامة فلا يشمل ما ليس فيه تلك النسبة ، فلا يكون التعريف جامعاً والحاصل انه يخرج (من) تعريف المصنف للنسب الناقصة ، سواء كانت اضافية (نحو قوله تعالى) « وان خفتم (شقاق بينهما) فابعثوا حكماً من اهله وحكماً من اهلهما » الآية .

قال في المصباح : شاقه مشاققة وشقاقا خالفه ، وحقيقته ان يأتي كل منهما ما يشق على صاحبه ، فيكون كل منهما في شق غير شق صاحبه وقال ايضاً : بين ظرف مبهم لا يتبين معناه الا باضافة-ه الى اثنين فصاء-داً ، او ما يقوم مقام ذلك كقوله تعالى «عوان بين ذلك» انتهى .

(و) قال في الكشف : اصله شقاقاً بينهما ، فأضيف الشقاق الى الظرف على طريق الاتساع ، كقوله « بل (مكر الليل والنهار) » واصله بل مكر في الليل والنهار ، او على ان جعل البين مشاقاً والليل والنهار ما كرر على قولهم « نهارك صائم » ، والضمير للزوجين ولم يجر ذكرهما لجرى ذكر ما يدل عليهما وهو الرجال والنساء انتهى .

(و) كذلك (قول الشاعر « يا سارق الليلة اهل الدار ») اصله يا سارق في الليلة ، وانتصاب اهل الدار بمقدر ، اي احذر اهل الدار ، ويحتمل ان يكون مفعولاً او لا سارق ، لأنه يقال سرقة مالا - فتأمل .

(و) كذلك (قولنا « اهجنى انبات الربيع » و « جري الأنهار ») اصلهما انبات الله في الربيع وجرى المياه في الأنهار ، هذا هو المعروف بينهم من ان الاضافة في هذه الامثلة الخمسة بمعنى في كما يشعر بذلك ظاهر عبارة الكشف المذكورة آنفاً ، ولكن قال بعض المحققين : ان المجازية في هذه الامثلة انما تصح اذا جعلت الاضافة بمعنى اللام ، وأما لو جعلت بمعنى في فلا تكون مجازاً بل حقيقة ، والحاصل انه لا بد من النظر لقصد المتكلم ونفس الأمر ، فان كان ما قصده مناسباً بحسب نفس الأمر فحقيقة

والا فمجاز - فتأمل جيداً .

(و) كذلك ايقاع الفعل على غير ماحقه ان يقع عليه (ننحو قوله تعالى « ولا تطيعوا أمر المسرفين ») فانه اوقع الاطاعة على الأمر ، وحقها الايقاع على ذي الأمر ، لأنه هو المفعول به حقيقة ، فالأصل ان يقال ولا تطيعوا المسرفين في امرهم .

(و) كذلك (قولنا « نومت الليل » و « اجريت النهر ») اذ الأصل فيهما نومت فلاناً في الليل واجريت الماء في النهر (وما اشبه ذلك) المذكور من الأمثلة (من النسب) الناقصة (الإضافية والايقاعية) فجميع هذه الصور لا يشملها هذا التعريف ، لما ذكرناه آنفاً ، فالتعريف غير جامع وذلك ظاهر . (فالجواب : ان) ما قيل من ان كثيراً ما يطلق المجاز العقلي على الأمثلة المتقدمة واشباهها حق لاغبار عليه ، وذلك لأن (المجاز العقلي اعم من ان يكون في النسبة الاسنادية التامة (او غيرها) اى النسب الناقصة الإضافية والايقاعية (فكما ان اسناد الفعل الى غير ماحقه ان يسند اليه مجاز كذلك ايقاعه على غير ماحقه ان يوقع عليه ، وإضافة المضاف الى غير ماحقه ان يضاف اليه ، لأنه جاز موضع الأصل) . (فـ) التعريف (المذكور في) هذا (الكتاب إما تعريف للمجاز العقلي في الاسناد خاصة) فالتعريف غير جامع والاشكال وارد لامدفع له بوجه من الوجوه (او) التعريف المذكور في الكتاب (لمطلقه) اى لمطلق المجاز العقلي ، سواء كان في النسبة التامة التى يدل عليها الكلام صريحاً او في النسبة الناقصة المستلزمة للنسبة التامة ، فيكون الاسناد الذى جعل جنساً في التعريف من قبيل اطلاق المقيد على المطلق ، كاطلاق المرسن على الأنف او من قبيل ذكر الخاص وإرادة العام على ما يأتى في البيان انشاء الله تعالى

والى اجمال ما فصلنا يشير بقوله : (باعتبار ان يجعل الاصدار المذكور
في التعريف اعم من ان يدل عليه الكلام بصريحه كما مر) في قوله
« عبثة راضية » ، و « سيل مفهم » الى آخر الامثلة المتقدمة في المتن (او
يكون) الكلام (مستلزماً له) اى للاسناد (كما في هذه الامثلة) فانها
وان لم تكن اسنادات صريحة لكنها مستلزمة لها ، فقوله تعالى « شقاق
بينهما » مستلزم لقولنا البين مشاقي ، و « مكر الليل والنهار » مستلزم لقولنا
والليل والنهار ماكران ، و « ياسارق اللبيلة » مستلزم لقولنا اللبيلة
مسروقة ، و « لا تطيعوا امر المسرفين » مستلزم لقولنا الامر مطاع .

والى هذا الاستلزام اشار بقوله (فانه جعل فيها البين شاقاً والليل والنهار
ماكرين واللبيلة مسروقة والامر مطاعاً) وقس على ذلك باقى الامثلة ،
فقل ان قولنا « انبات الربيع » مستلزم لقولنا الربيع منبت ، و « نومت
الليل » مستلزم لقولنا منوم ، و « جرى الأنهار » مستلزم لقولنا الأنهار
جارية ، و « اجريت النهر » مستلزم لقولنا النهر مجرى .

(وكذا فيما جعل الفاعل المجازى تمهيزاً) اذ يجوز جعل الفاعل
تمهيزاً ، سواء كان فاعلاً حقيقياً كما في الالغية .

والفاعل المسمى انصب بأفعلاً مفضلاً كانت افعلاً منزلاً
اذ معناه انت افعلاً منزلاً ، او فاعلاً مجازياً (كقوله تعالى) في سورة
الفرقان (« اولئك شرمكاناً واضل سبيلاً ») وذلك (لأن التمييز في الأصل
فاعل) اذ اصله كما قال في الكشف مكانكم شر من مكانه وسبيلكم
اضل من سبيله ، وفي طريقته قوله تعالى « هل انبئكم بشر من ذلك منوبة
عند الله من لعنه الله وغضب عليه » الآية ، ويجوز ان يراد بالمكان الشرف
والمنزلة وان يراد الدار والمسكن ، كقوله تعالى « أي الفريقين خير مقاماً

وأحسن ندياء ، ووصف السبيل بالضلال من الاسناد المجازي . انتهى
وقال في سورة المائدة : جعلت الشرارة للمكان ، وهي لأمله ، وفيه
مبالغة ليست في قولك « ارائك شر واصل » لدخوله في باب الكناية
التي هي اخت المجاز - انتهى ، فتأمل .

(توضيح) قال السيوطي في شرح قول الناظم « بمن انت خير » اصله
اخير ، ولا يكاد يستعمل ، وما جاء منه « بلال اخير الناس » وابن الأخير .
وكذا شر وما جاء منه على الأصل على قراءة ابي قلابه « سيعلمون
غداً من الكذاب الأشر » انتهى (فتدبر قانه بحث نقيس)

قال في المجمع : شيء نفيس يتنافس فيه ويرغب ، وهذا شيء
نفيس اي جيد في نوعه ، ومنه « جارية نفيسة » ، ونفس الشيء بالضم
نفاضة اي صار مرغوباً فيه ، وتنافس في الشيء منافسة وتنافساً اذا رغبت
فيه على وجه المباراة في الكرم ، ومثله التنافس في الشيء ، ومنه « تنافسوا
في زيارة الحسين » - انتهى .

(واعلم ان هذا المجاز قد يدل عليه) الكلام (صريحاً كما مر)
في الأمثلة المذكورة في المتن (وقد يكون كناية ، كما ذكرنا في قولهم
« سل الهموم » ، انه من المجاز العقلي ، حيث جعل الهموم محزونة بقرينة
إضافة التسلية إليها) اي ايقاع التسلية على الهموم ، فان ايقاع التسلية
عليها مجاز ، لأن التسلية في الأصل تقع على الشخص المهموم لا على الهموم
العارضة عليه . ثم فيه الكناية من كون الهموم حزينة ، اذ لا يسلى الا الحزين ،
ففي هذه النسبة الايقاعية المجازية كناية من نسبة ما للفاعل الى المفعول
بالواسطة ، اي الهموم ، اذ يقال حزن فلان لهمومه او في همومه .

فتمحصل مما تقدم : ان المجاز العقلي لا يشر في الاسناد المصرح به في

الكلام ، بل قد يكون في الاسناد الذى يستلزمه الكلام ولو على سبيل
الكناية كما اوضحناه لك (فافهم وقس ولا تقتصر على ما يفهم من ظاهر
كلام السكاكى والمصنف) من اختصاص المجاز العقلى بالاسناد ، اما ان فهم
ذلك من كلام المصنف فقد بيناه آنفاً من انه جعل الجنس في التعريف
الاسناد والظاهر منه الصريح ، وأما ان فهمه من كلام السكاكى فلا نعرف
المجاز العقلى كما يأتى بعيد هذا بأنه والكلام المفاد به خلاف ما عند
المتكلم) ، والظاهر منه الكلام الاصطلاحي ، وهو ما تركب من كلمتين
بالاسناد ، لا الكلام اللغوى ، وذلك لأن المناسب لأهل الاصطلاح ان يروى
من اللفظ ما هو المراد منه عند أهل الاصطلاح . فتدبر جيداً .

(وقولنا في التعريف) أى في تعريف المجاز (بتأول يخرج نحو ما مر
من قول الجاهل) بأن لا مؤثر في الوجود الا الله القادر الحكيم (انبت
الربيع البقل) حالكون ذلك القائل الجاهل (رائيماً) أى معتقداً وجود
(الانبات من الربيع) الذى هو زمان الانبات لا وجوده (فهذا الاسناد)
اى اسناد الانبات الى الربيع (وان كان) في الواقع ونفس الامر (الى غير
من هو له) لأن من هو له في الواقع ونفس الامر هو الله القادر الحكيم
جل جلاله (لكن لا تأول فيه ، لأنه) اى اسناد الانبات الى الربيع (مراده)
اى الجاهل (ومعتقده) كما هو الشأن في اكثر معتقدات الجبهة ، والمعوام
كالانعام حيث لا ينظرون الى الأمور الا الى ظاهرها غافلين عن حقائقها
(وكذا) قوله (« شفى الطبيب المريض » ونحو ذلك مما يطابق
الاعتقاد دون الواقع) ونفس الامر ، كقوله « احترقت النار الحطب »
و « قطع السكين الرقبة » و « هلك السم فلاناً » .

(ويخرج) بقوله بتأول (ايضاً الأقوال الكاذبة) اى كقولك « جاء

زيد ، وانت تعلم انه لم يجرى . فان اسناد الفعل فيه وان كان الى غير ما هو له لكنه ليس بمجاز (فانه لا تأول فيه) لما تقدم في تعريف الحقيقة من ان الكاذب لا ينصب قرينة على خلاف ما يدل عليه ظاهر كلامه ، بل يسمى ويعد لترويجه ولو بالإيمان الفاجرة ، كما هو الحال عند الكذابين .

(فان قلت : اى سر في بيان فائدة هذا القيد) اى بتأول (وليس هذا من عادته في هذا الكتاب ، ثم اى سر في التعرض لخراج نحو قول الجاهل دون الاقوال الكاذبة ، وهذا القيد يخرجهما جميعاً ؟)

(قلت : السرفيه ان صاحب المفتاح عرف المجاز العقلى بأنه الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه) اى في الكلام (لضرب من التأول افادة للخلاف لا بواسطة وضع) سيأتى انه احتراز عن المجاز المفوي لأنه بواسطة الوضع ، لأنه - كما يأتى في علم البيان - الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له ونحو « جاءنى اسديرى » .

(وقال) ما حاصله : (انما قلت خلاف ما عند المتكلم دون ما عند العقل لئلا يمتنع طرده) اى طرد تعريف المجاز ، اى ما نعتبه (بمثل قول الدهرى) عن اعتقاد كفر او جاهل غيره . (اثبت الربيع البقل) لأنه لا يسمى مجازاً وان كان بخلاف ما عند العقل ، فلو قال خلاف ما عند العقل ولم يقل خلاف ما عند المتكلم لدخول هذا فى تعريف المجاز وليس منه ، فلم يكن التعريف مانعاً .

(و) قال ايضا : لئلا يمتنع (عكسه) اى عكس التعريف ، اى جامعيته (بمثل قولنا كسى الخليفة الكعبة) وهزم الأمير الجند ، فانهما من اقسام المجاز لأنهما من قبيل بنى الأمير المدينة ، فلو قال فى تعريف المجاز

خلاف ما عند العقل لخرجنا عن التعريف (اذ ليس في العقل امتناع ان يكسو الخليفة نفسه الكعبة) من دون ان يأمر احداً من غلمانه ، ولان يهزم الأمير وحده الجند من دون ان يستعين بأحد من جنوده ، فحينئذ يكون التعريف غير جامع .

ثم قال : (وانما قلت لضرب من التأول ليحترز به) اي بقيد التأول (عن الكذب) اي عن مثل قولك « جاء زيد » وانت تعلم انه ام يجيء ، فانه كما تقدم آنفاً ليس بمجاز مع كونه لا تأول فيه . لما قلنا من ان الكاذب لا ينصب قرينة على خلاف ما يدل عليه ظاهر كلامه ، بل يسمى ويجد كل الجند لترويجهم وتمشيهم ولو بالآيمان الفاجرة ، كما هو رأب الكذابين .

وقال ايضا : وانما قلت افادة للخلاف لاهو اسطة وضع ليحترز به عن المجاز المغوى في صورة . وهي اذا ادعى ان انبت موضوع لاستعماله في القادر المختار او وضع لذلك - انتهى خلاصة كلام صاحب المفتاح (واعترض عليه المنصف) في الايضاح (بأننا لانسلم بطلان طرده بما ذكر) اي بقول الجاهل « انبت الربيع البقل » ونحوه (اخروجه) اي قول الجاهل (بقوله اضرب من التأول) لما تقدم آنفاً من ان هذا الاسناد وان كان الى غير ما هو له لكن لا تأول فيه ، لانه مراده ومقتضاه ، وكذلك سائر ما ذكرناه من الأمثلة ، فحينئذ لا بأس في ان يقول « خلاف ما عند العقل » اذ لا يبطل طرد التعريف بذلك .

(و) كذلك (لا) نسلم (بطلان عكسه بما ذكر) اي بمثل قولنا « كسى الخليفة الكعبة » و « هزم الأمير الجند » (لأن المراد بخلاف ما عند العقل خلاف ما في نفس الأمر) والواقع (لأن معنى ما عند العقل ما

بمقتضيه العقل) ويحكم بوقوعه عرفاً وعادة ويمده حسناً (ويرتضيه)
ولا يقبحه عرفاً وعادة ولا يعمده مستهجناً (لا ما يحضر عنده) اي عند
العقل (ويرسم فيه) ولو لم يحكم بوقوعه عرفاً ويقبحه عرفاً وعادة ويمده
مستهجناً (و) من المماوم بديهية ان (نحو) كسى الخليفة الكعبة ، خلاف
ما في الامر (والواقع ، اذ العقل لا يحكم بوقوعه عرفاً وعادة ولا يعمده
حسناً ولا يرتضيه ، بل يقبحه كمال التقبيح ويستهجنه . اذ العقل لا يرضى
بأن يعطل الخليفة امور المسلمين ويذهب من دار الخلافة الى مكة
لاكساء الكعبة ، ولنعم ما قيل بالفارسية :

شاه رايه بود از طاعت سد سآه مهر

قدّر مكسات عمرى كه در اوداد كنه

وكذلك لا يحكم العقل بأن يهزم الامير وحده الجند ، لانه نادر
بعيث يلحق بالمحال عادة (فأشار ههنا) اي في هذا الكتاب (الى ان)
قيد (التأول) لا يختص بالأقوال الكاذبة كما يتوهم من (كلام صاحب
(المفتاح ، بل يخرج) بقيد التأول (نحو قول الجاهل ايضا ، فلا يبطل
طرد تمريننا بنحو قول الجاهل) وان قلنا خلاف ما عند العقل .

فظهر سر بيان فائدة هذا القيد وان لم يكن من عاداته بيان فائدة
القيود في هذا الكتاب ، كما ظهر ايضاً سر تعرضه لاجراج نحو قول الجاهل
دون الاقوال الكاذبة ، والحال ان القيد يخرجهما جميعاً - فتدبر جيداً
(ولتأمل ان يقول : ان مفهوم قولنا ما عند العقل) مطلق (ما حصل)
صورته (عنده وثبت) امكانه ، سواء حكم بوقوعه ام لا ، وسواء حسنه
وارتضاه ام لا (وهذا) المعنى (اعم مما) وجد (في نفس الامر ، لا مكان
تصور) العقل (الكواذب) مع انها لا واقع لها في نفس الامر والواقع .

والحاصل ان النسبة بين ما عند العقل وما في نفس الأمر عموم
وخصوص مطلق كالحبوان والافسان ، والعام هو ما عند العقل (ولا
يجوز التعبير به) اى بما عند العقل (عنه) اى مما في نفس الأمر ،
اذ لا يجوز ان يقال حيوان مثلاً ويراد به الانسان ، اذ العام من حيث
هو عام لا دلالة له على الخاص الا بالقرينة والمجازية ، وذلك غير
جائز في التعريفات ، على ان القرينة غير ظاهرة في المقام .

(وحيثئذ) يندفع الاعتراض الثانى : وهو دعوى المصنف عدم
بطلان المكس بقول الجاهل ، محتجاً بقوله : لان المراد بخلاف ما
عند العقل خلاف ما في نفس الأمر ، الخ ، كما انه (يندفع الاعتراض
الأول ايضاً) وهو قوله : انا لا نسلم بطلان طرده ، بما ذكره ،
لخروجه بقوله : بضرب من التأول ، (اذ لا امتناع في ان يشتمل
التعريف على قيدين) احدهما خلاف ما عند المتكلم ، والثانى لضرب
من التأول (يتفرد كل واحد منهما بفائدة خاصة) فيتفرد القيد
الأول - وهو خلاف ما عند المتكلم - بإرخال مثل قولنا كسى
الغليظة الكعبة خاصة ، ويتفرد القيد الثانى - وهو بضرب من التأول -
باخراج الكواذب خاصة (مع اشتراكهما) اى القيدين (في فائدة
اخرى) وهى اخراج قول الجاهل (يكون حصولها) اى حصول
هذه الفائدة (من احدهما) اى من احد القيدين ، وهو خلاف ما
عند المتكلم (قصداً ومن) القيد (الآخر) وهو بضرب من التأول
(ضمناً ، ولا يكون هذا) اى حصول الفائدة الواحدة من كلا القيدين
(تكررأ) لاختلاف حصول الفائدة منهما من حيث القصدية والضمنية
(فاخراج نحو قول الجاهل) مشترك فيه ، لأنه (يمكن ان يسند

الى كل (واحد (من) القيدين ، اعنى (قوله خلاف ما عند المتكلم) قوله (يضرب من التأول ، لكن اسناده الى الأول) اى خلاف ما عند المتكلم (اولى ، لأنه السابق في الذكر ، والمقصود بالثاني) اى يضرب من التأول (اخراج الكواذب) فقط ، وان كان يمكن اخراج قول الجاهل به ، ايضاً .

(وعلى هذا) اى على امكان اخراج قول الجاهل بضرب من التأول (كان الانسب) لصاحب المفتاح (ان يقول) في كلامه المتقدم (ليخرج قول الجاهل ، كان قوله لئلا يمتنع طرده) وانما كان ذلك انسب لأن الظاهر من قوله « لئلا يمتنع طرده » انه لا مخرج لقول الجاهل غير قوله خلاف ما عند المتكلم ، وليس كذلك ، اذ له مخرج آخر وهو قوله « يضرب من التأول » وان كان الأولى اسناد اخراجه الى قوله « خلاف ما عند المتكلم » لكونه السابق في الذكر (ولكن) هذا مناقشة في العبارة واللفظ ، و (المناقشة في العبارة بعد وضوح المقصود) اى مقصود السكاكي حسب ما بيناه (ليست من دأب المحامين) اى من عاداتهم .

(فان قلت : ما ذكرت من تقرير كلام المصنف) قد تحصل منه انه يجوز تعريف المجاز بأنه الكلام المفاد به خريف ما عند العقل ، ويلزم منه ان يصح تعريفه بأنه اسناد الفعل او ما هو في معناه الى غير ما هو له في نفس الأمر ، بأن يراد من تعريف المصنف في هذا الكتاب غير ما هو له في نفس الأمر ، فالتقرير على هذا الوجه (مشعر بأن مراده) في هذا الكتاب من تعريف المجاز (غير ما هو له عند العقل وفي نفس الامر ، وحينئذ يرد عليه) اى على تعريف المصنف في هذا

الكتاب انه غير منعكس ، اذ يخرج منه حيثئذ بعض انواع المجاز (نحو قول الجاهل) المعتقد بأن الانبات فعل الربيع لا فعل الله تعالى (و) نحو قول (المعتزلي) المعتقد بأن افعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى حسب ما بيناه في اوائل الجزء الاول عند الكلام في السلام في الحمد لله (لمن يعرف حالهما) اي اعتقادهما (انبت الله البقل) هذا قول الجاهل (و خالق الله الأفعال كلها) هذا قول المعتزلي (و) كذلك (اضل الله الكافر) وانما يقولان هذه الاقوال المخالفة لاعتقادهما (بالتأول والتقصذ الى انه اسناد الى) غير ما هو له اي الى (السبب) لأن الله تعالى عندهم سبب لهذه الأفعال لا فاعل وانما خرج ما ذكر من المجازات (لأنه اسناد الى ما هو له في نفس الأمر) باعتقاد العالم بالصانع ، والاشعري على ما بيناه ايضاً في الموضوع المذكور .

(وبالجمللة ان اراد) المصنف في هذا الكتاب (غير ما هو له في نفس الامر فقد خرج عن تعريفه) للمجاز (امثال ما ذكر) من المجازات الثلاثة - اعني قول الجاهل والمعتزلي المذكور آنفاً - فيكون التعريف غير منعكس (وان اراد) غير ما هو له (عند المنكلم في الظاهر) اي فيما يفهم من ظاهر كلامه ويدرك من ظاهر حاله ، بأن ينصب قرينة على انه . اي الاسناد . الى غير ما هو له في اعتقاده ، وانما احتمل في تعريفه للمجاز ذلك (بقرينة ذكره) اي ذكر قوله غير ما هو له (في مقابلة الحقيقة) .

حاصله ان غير ما هو له في تعريف المجاز وقع بموقع ما هو له في تعريف الحقيقة ، وقد تقدم ان المراد بما هو له في تعريفها عند

المتكلم في الظاهر ، فيكون المراد في تعريف المجاز غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر وذلك للمقابل بينهما ، وحينئذ (فقد خرج نحو) ما مر في المتن من (قول الجاهل) « انبت الربيع البقل » راثياً للآيات من الربيع ، فان هذا الاسناد وان كان الى غير ما هو له في الواقع لكنه ليس الى غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر لأن الجاهل يراه الى من هو له (و) كذلك خرجت (الأقوال الكاذبة) لأن الكاذب لا ينصب قرينة على ان الاسناد في كلامه الى غير ما هو له ، بل يعبد ويسمى لأن يفهم المخاطب انه الى من هو له فقد خرج هذان القولان (بقوله « عند المتكلم في الظاهر » وصار قوله « بتأول » ضائعاً) اي قبيحاً زائداً في تعريف المجاز (و) صار (اسناد اخراج نحو قول الجاهل) اي قوله « انبت الربيع البقل (اليه) اي الى بتأول كما في المتن (فاسداً) .

وبالجملة تعريف المصنف للمجاز إما غير متمكس ، وذلك اذا اراد غير ما هو له عند العقل وفي نفس الامر ، وإما مشتمل على قيد ضائع وزائد ، وذلك اذا اراد غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر بقرينة ذكره في مقابلة الحقيقة حسب ما اوضحناه ، وكلا الأمرين غير جائز في التعاريف .

(قلت) : لم يرد هذا ولا ذاك ، اي لم يرد خصوص غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر بالمعنى المذكور في تعريف الحقيقة ولا خصوص غير ما هو له عند العقل وفي نفس الامر ، بل (اراد بالاسناد الى غير ما هو له) الأعم منهما ، وهو (مفهومه الظاهر الأعم) منهما (اعني ما) اي اسناد (يصدق عليه انه اسناد الى غير ما هو له

بوجه ما) وهذا جنس التعريف يشمل اربعة اقسام اشار اليها بقوله :
(لعنى المغاير في الواقع) في الحقيقة هذا هو القسم الاول ، والمغاير
في الظاهر وهذا هو القسم الثانى (او) المغاير (عند المتكلم في
الحقيقة) هذا هو القسم الثالث (او) المغاير (في الظاهر) وهذا هو
القسم الرابع (وحيث يدخل نحو قول الجاهل والاقوال الكاذبة)
لوضوح انه من القسم الاول (لكون الاسناد فيه الى غير ما هو له
في الواقع) وتنقض الامر (و) كذلك يدخل نحو (قول المعتزلى)
لمن لا يعرف حاله وهو يخفيها منه « خالق الله تعالى الافعال كلها »
لانّه من القسم الثالث (لكونه الى غير ما هو له عند المتكلم) اى
باعتناده وان كان ذلك خطأ عند الاشعرى (فأخرج جميعها) بفصل
التعريف ، اى (بقوله بتأول) فلا معنى لقول المعترض صار قوله
« بتأول » ضائماً ، واسناد اخراج نحو قول الجاهل اليه فاسداً فتدبر
جيداً (وبقي التعريف سالماً) من عدم الانعكاس ومن الاشتغال على
قيد زائد . وبعبارة اخرى صار التعريف منعكساً وهطرداً (يخرج
عنه ما لا تأول فيه) نحو قول الجاهل والاقوال الكاذبة (ويدخل
فيه نحو قول الدهرى والمعتزلى « انبت الله البقل ») هذا قول
الدهرى (و) اما قول المعتزلى فهو (خالق الله الالهة ال كلها)
فائلاً ذلك (بالتأول) والبصء الى انه اسناد الى السبب (لكونه الى
غير ما هو له عند المتكلم) اى باعتناده وان كان ذلك الاعتقاد
خطأ عند المؤمن والاشعرى (و) كذا يدخل (نحو قول الدهرى
« انبت الربيع البقل » بتأول حين يظهر انه موحد لكونه الى غير ما
هو له في الواقع ، وكذا نحو قول الموحدة « انبت الله البقل » بتأول

عند اخفاء حاله من الدهرى واظهار انه غير معتمد لظاهره بل انما اسند الى السبب) وانما دخل ذلك (لانه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر) فتدبر تعرف .

(لا يقال : العام) اي ما يصدق عليه انه اسناد الى غير ما هو له بوجه ما (لا يتحقق) ولا يوجد في الخارج (الا في ضمن الخاص) اي الا في ضمن غير ما هو له في نفس الامر ، او في ضمن غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر (وقد بين فساد) اما فساد الاول فلكونه مستلزماً لعدم انعكاس التعريف : واما فساد الثاني فلكونه مستلزماً لاشتمال التعريف على قيد ضائع (فكيف يجوز ان يراد غير ما هو له ، اهم من ان يكون في الواقع او عند المتكلم في الحقيقة او في الظاهر) فهل هذا الاكر على ما قر منه .

(لانا نقول : فرق بين ارادة مفهوم العام) الذي هو المراد في التعريف (وبين تحققه) ووجوده في الخارج الذي هو المراد في السؤال (ولا يلزم من عدم تحققه) اي العام (الا في ضمن الخاص عدم ارادته) اي العام (الا في ضمنه) اي الخاص (وقد تبين ان الفساد انما كان ينشأ من ارادة الخاص بخصوصه فلا فساد في ارادة العام بعمومه ، فليتأمل فان هذا مقام يتصعبه اقوام) وذلك قبل ان نشرحه واما بعد ذلك فلا .

(ولهذا - أي ولأن مثل قول الجاهل) يعني : انبت الربيع البقل ، رايها الانبات من الربيع (خارج عن المجاز ، لاشتراط التأول فيه) اي في المجاز (لم يعمل قوله - اي قول الصلتان العبدى) اشاب الصغير وافني الكبير كمر الغداة ومر العشي

على المجاز ، اى على ان اسناد اشاب وافنى الى كبر الفداة ومر
العشى مجاز ما دام لم يعلم او لم يظن ان قائله لم يرد ظاهره لعدم
التأول بل حمل على الحقيقة ، لكونه أسفاذ الى ما هو له عند المتكلم
في الظاهر كما مر من نحو قول الجاهل (« انبت الربيع البقل » .
والحاصل انه لا يبد في الحمل على المجاز من العلم او الظن بعدم
ارادة الظاهر بنصب القرينة ، ولا قرينة في كلام الصلطان حتى يستدل
بها على ان اسناد اشاب وافنى الى كبر الفداة ومر العشى مجاز (كما
استدل يعنى ما لم يعلم ولم يستدل بشيء على انه) اى الصلتان (لم
يورد ظاهره مثل الاستدلال على ان اسناد ميز الى جذب الليالى في
قول ابي النجم) .

(قد اصبحت ام الخيار تدعى) (على ذنبا كله لم اصنع)
(من ان رات داسي كرأس الاصلح) (ميز عنه قنزعا من قنزع)
لفظة « عن » بمعنى بعد كما في قوله تعالى « لتركن طبقاً
عن طبق » (اى بعد قنزع ، وهو) بضم القاف وسكون النون وبضم
الزاي او فتحها (الشعر المجتمع في نواحي الرأس) وبمعناه القزع
قال في المصباح : القزع القطع من السحاب المتفرقة ، الواحدة القزعة
مثل قصب وقصبة . قال الأزهري : وكل شيء يكون قطعاً متفرقة
فهو قزع ، ونهى عن القزع وهو حلق بعض الرأس دون بعض ،
وقزع رأسه تقريماً لحلقه كذلك . انتهى .

وقال في مجمع البحرين : القزع بالتحريك ان يحلق رأس العبي
ويترك في مواضع منه متفرقة غير مخلوقة تشبيها بقزع السحاب ، ومنه
الحديث نهى عن القزع ، وروي ان تمت كل شعرة شيطان ، والقزعة

القطعة من الفهم وجمعها قزح كقصبة وقصب ، والقزعة بضم القاف والزاي وسكون النون واحدة القنازع ، وهي ان يحلق الرأس الا قليلا وينترك وسط الرأس ، وهذه الحديث د ما من مسلم يمرض في سبيل الله الا حط الله عنه خطاياہ وان بلغت قزعة رأسه ، والقزوع الديوث الذي لا يفار على عمله - انتهى .

والفاعل لقوله د ميز ، قوله (جذب الليالي ، اي مضيا واختلافها) اي مجيئها واحداً بعد واحد (وفي الاساس) اي كتاب اساس اللغة (جنب الشهر اي مضت عامته) اي اكثره ، وقوله (ابطىء او اسرعى حال من الليل على تقدير القول) لأن الجملة الطلبية تمنع ان تقع حالا او صفة الا بتقدير القول كما قال في الالفية في باب النعت :
وامنع هنا ايقاع ذات الطلب وان اتت فالقول اخبر تصب
والمعنى حينئذ مقولا في حقها اي الليالي من الناس حين البصر والرفاهية ابطىء وحين العسر والضيق اسرعى ، والى ذلك اشار الشاعر بالفارسية حيث يقول :

مهر اگر خوش گذرد زندگی نوح کم است

ور بسختی گذرد نیم نفس بسیار است

(او) على البناء على (كون الأمر) مع كونه حالا (بمعنى الخبر) والمعنى حينئذ حال كون الليالي تبطىء او تسرع ، والنكتة في التعبير بصيغة الأمر الاشارة الى ان الليالي في بطنها وسرعنها مأمورات بأمر الله جل جلاله مستخرات بكلمة كن . فهذه النكتة دليل آخر على كون الشاعر موحداً ، فتأمل جيداً .

(ويجوز ان يكون) القائل لذلك نفس الشاعر ، فيكون قوله ابطىء

واسرعى (منقطعاً عما قبله) لاحالاً منه ، ويكون المعنى حينئذ ابطىء
ايتها اللبالي او اسرعى فلا ابالي بعد فتاوى وهرمى (اى اصنعى
ما شئت ايتها اللبالي فلا تتفاوت الحال عندي بعد ذلك ولا ابالي) بما
تصنعه من الأفعال في حال من الأحوال .

وقوله («مجاز» خيرا) في قول المصنف على ان اسناد ميزو ،
(بقوله متعلق باستدل) في قوله كما استدل (عقيب اى عقيب قوله ميز
عنه قنزعاً عن قنزع افناء ، اى ابا النجم او شعر رأسه قيل الله) اى قوله
(اى امره وارادته للشمس اطلعى حتى اذا وارك افق فارجمى فانه) اى
قوله « افناء قبل الله » الخ (يدل على انه) اى ابا النجم (يعتقد ان الفعل)
اى التمييز المسند الى جنب اللبالي (الله تعالى وانه المبدى والمعيد
والمنشى والمفنى ، فيكون اسناد ميز الى جنب اللبالي بتأول بناء على انه)
اى جنب اللبالي (زمان) فهو من قبيل « يوم يجعل الولدان شيباً » (او سبب)
فهو من قبيل « يوم يقوم الحساب » على وجه ، او من قبيل « ضربه
التأديب » على وجه آخر - فتأمل .

قال الشيخ في اسرار البلاغة ما هذا نصه : واعلم انه لا يجوز المحكم
على الجملة بأنها مجاز الا بأحد امرين ؛ فإما ان يكون الشيء الذى
اثبت له الفعل بما لا يدعى احد من المحققين والمبطلين انه مما يصح ان يكون
له تأثير في وجود المعنى الذى اثبت له ، وذلك نحو قول الرجل « محبتك
جاءت بى اليك » فهذا ما لا يشبه على احد انه مجاز ، واما انه يكون
قد علم من اعتقاد المتكلم انه لا يثبت الفعل الا لقادر وان من لا يعتقد الاعتقادات
الفاصلة ، كنحو ما قاله المشركون وظنوه من ثبوت الهلاك فعلاً للدهر
فاذا سمعنا نحو قوله :

اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومصر العشي
وقول ابي الاصبع :

اهلكنا الليل والنهار معا والدهر يفتدو مصمما جزعا
كان طريق الحكم عليه بالمجازان تعلم اعتقاد التوحيد ، إما بمعرفة
احوالهم السابقة او بأن تجد في كلامهم من بعد اطلاق هذا النحو
ما يكشف عن قصد المجاز فيه ، كنحو ما صنع ابو النجم فانه قال اولاً :
قد اصبحت ام الخيار تدهي علي ذنباً كله لم اصنع
من ان رأيت رأس كراس الاصلع ميز عنه قنزعاً عن قنزع
مر الليالى ابلىء او اسرى

فهذا على المجاز وجعل الفعل لليالى ومرورها الا انه خفى فيه
بادي الصفحة ، ثم قدر وكشف عن وجه التأول وافاد انه بنى اول كلامه
على التخييل فقال -

افناء قبل الله للشمس الملقى حتى اذا وراك افق فارجمي
فبين ان الفعل لله وانه المعيد والمبدى والمنشيء والمنفى ، لان المعنى
في قيل الله امر الله ، واذ جعل الفناء بأمره فقد صرح بالحقيقة وبين
ما كان عليه من الطريقة . انتهى .

(وأقسامه - اى المجوز العقلى - اربعة) وليعلم ان الحقيقة العقلية
ايضاً تنقسم الى هذه الاقسام الآتية ، وامثلتها ما ذكره في المجال
بمينه ، لكن اذا صدرت عن الدهرى بناء على اعتقاده ، الا انه خص
المجاز بالذكر لأنه المقصود في هذا الباب - اى باب الاسناد - .

(لأن طرفيه - وهما المسند والمسند اليه - إما حقيقتان وضعيتان)
اى المنفستان ، وانما قيد به لأن الأمثلة التي ذكرها المصنف من هذا

القبيل ، والا فيجوز أن يكون الطرفان حقيقتين عقليتين نحو « انبت
البقل فصل الربيع » ومجازين عقليين نحو « اجرى النهر طاعة امر
السلطان » ومختلفين نحو « اجرى النهر طاعة السلطان » و « اجرى
الماء طاعة امره » .

(نحو « انبت الربيع البقل ») فالانبات الذى هو المسند حقيقى
لاستعماله في معناه اللغوى ، والربيع الذى هو المسند اليه معناه كذلك
فهما حقيقتان .

(او مجازان وضعيان) اى الملفويان (نحو « احيى الارض شباب
الزمان » فان المراد باحياء الارض تهيج القوى النامية فيها واحداث
نضارتها بأنواع النبات) والحاصل ان للارض قوى بها تقبل النبتات
النمو ، فتحدث فيها الزهرة والخضرة والنضارة ، وهذا هو المراد
بالاحياء .

(والاحياء في الحقيقة اعطاء الحياة ، وهي صفة تقتضى الحس والحركة
الارادية وتفتقر الى البدن والروح) .

قال في التجريد : الحياة صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة
باعتماد المزاج اعتدالا نوعياً عندنا ، فلا بد من البنية ، ويفتقر الحياة
الى الروح ، وتقابل الموت تقابل العدم والملكة . انتهى .

(وكذا المراد بشباب الزمان ازدياد قواها النامية) اى قوى
الأرض (وهو) اى الشباب (في الحقيقة عبارة عن كون الحيوان في
إيمان تكون حرارته النريزية) اى الطبعية (مشبوبة . اى قوية .
مشتعلة) والحاصل ان الشباب الحقيقى كون القوى الحيوانية في اوج
قوتها واشتغالها ، وذلك معلوم لك كما قال السعدى « وقتى در ايام

جوانى چنانكه افتد ودانى .

وانما سميت هذه الحالة شباباً لأن الحرارة الغريزية حيثئذ . كما قال الشاويح - مشبوبة مشتعلة ، مأخوذة من شب النار اى اوقدها .
(او مختلفان نحو « انبت البقل شباب الزمان » فيما كان المسند حقيقة والمسند اليه مجازاً ، و « احيى الأرض الربيع » في عكسه) اى فيما كان المسند مجازاً والمسند اليه حقيقة .

(وهذا التقسيم) اى تقسيم المجاز العقلى الى الاقسام الاربعة المتقدمة (للطرفين اولا وبالذات وللإسناد ثانياً وبالعرض) وذلك ظاهر .

(وفيه) اى في هذا التقسيم (تنبيه على ان الاسناد المجازي لا يخرج الطرف عما هو عليه ، بل حاله) اى حال الطرف (حال سائر الألفاظ المستعملة في انه اما حقيقة واما مجاز ، وازالة لما عسى ان يستبعد من اجتماع المجازين او حقيقة ومجاز في كلام واحد وان كانا) اى المجازين وكذلك الحقيقة والمجاز (مختلفين) حيث يكون كلا الطرفين او احدهما مجازاً لنوياً والاسناد مجازاً عقلياً ، او يكون كلا الطرفين او احدهما حقيقة لفوية والاسناد مجازاً لنوياً .

(و) ليعلم (ان انحصار الاقسام في الاربعة) المذكورة (ظاهر على مذهب المصنف ، لأنه اشترط في المسند ان يكون فعلاً او معناه ، فيكون) المسند في المجاز العقلى (مفرداً ، وكل مفرد مستعمل اما حقيقة او مجاز) ولا ثالث حيثئذ (فالمجاز في قولنا « زيد نهاره صائم » انما هو اسناد صائم الى ضمير النهار) لا اسناد جملة نهاره صائم الى زيد الذى هو مبتدأ لهذه الجملة (وكذا في قولنا « الجبيب

احيائي علاقاته ، المجاز اسناد احيى الى ملاقاته لا اسناد الجملة الواقعة
خبراً الى المبتدأ) يعنى زيد في المثال الأول والحبيب في المثال
الثاني فتنبه .

(واما على مذهب السكاكى ففيه) اى في انحصار الاقسام في
الاربعة (اشكال) لانه كما تقدم عرف المجاز العقلى بأنه الكلام
المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم بتأول ، فيجوز عنده ان
يكون المسند جملة اسندت للمبتدأ نحو « زيد صام نهاره » او « زيد
نهاره صائم » ، والجملة لا توصف بالحقيقة ولا بالمجاز اللغويين لأخذ
الكلمة في تعريفهما ، فلا تنحصر الاقسام عنده في الاربعة . هذا هو
المراد من الاشكال ، ولكن سيأتى في غلم البيان في بحث المجاز ان
الجملة ايضاً توصف بالحقيقة والمجاز . فتأمل جيداً .

(وهو - اى المجاز العقلى - في القرآن كثير) تقديم في القرآن
على متعلقه . اعنى كثير - للاحتمام لا للحصر ، لأن هذا المجاز كثير
في غير القرآن ايضاً ، فلا وجه لخصيصه بالقرآن . والغرض من
بيان كثرته في القرآن الرد على من ينوهم انتفاء المجاز فيه لا يمام
المجاز للكذب ، لانه خلاف الظاهر والقرآن منزّه عن ذلك . وفيه
كلام نذكره في بحث المجاز المرسل ان وفقنا الله لذلك .

وقد اشار المصنف الى بعض امثلة المجاز في القرآن ، منها قوله
تعالى (واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايماناً) .

ان قلت : لم ترك المصنف ما هو المعهود في امثال المقام من
زيادة لفظة منه قوله تعالى او كقوله تعالى او نحو قوله تعالى
وامثال ذلك ؟

قلت : انما (لم يقل منه قوله تعالى او نحو قوله تعالى) ولا
غيره مما ذكر (ايهاً للاقتباس) والتضمن الغوى (و) ايهاً
الى (ان المعنى) اي معنى الآية الكريمة (اذا تليت آياته) على
منكرى وجود المجاز في القرآن (زادتهم ايماناً وتصديقاً بوقوع المجاز
العقلى في القرآن كثيراً) هذا هو المعنى الذى اوبد ايهاً (و)
لكن (المقصود) الاصلى من ذكر الآية الكريمة (ان اسناد
زادتهم الى ضمير الآيات مجاز ، لأنها) اي زيادة الايمان (فعل الله
تعالى والآيات سبب لها) .

(تكملة) الاقتباس . كما يأتى في خاتمة الفن الثالث . از
يضمن الكلام نقرأ كان او نظماً شيئاً من القرآن او الحديث لاعلى
انه منه ، اي لاعلى طريقة ان ذلك الشئ من القرآن او الحديث
يعنى على وجه لا يكون فيه اشعار بأنه من القرآن او الحديث ، وهذا
احتراز مما يقال في انشاء الكلام قال الله تعالى او قال النبي « من ،
كذا او في الحديث كذا ونحو ذلك .

واقسامه اربعة : لأن الاقتباس اما من القرآن او من الحديث ،
وعلى التقديرين فالكلام اما منثور او منظوم ، فالاول كقول الحريرى
« فلم يكن الا كلمح البصر او هو اقرب حتى انشد واغرب » ، والثانى
مثل قول الآخر :

ان كنت ازممت على هجرنا من غير ما جرم فصبر جميل
وان تبدلت بنا غيرنا فحسبنا الله ونعم الوكيل
ومن هذا القبيل قول الشاعر الفارسي :

شب وصل استوطى شد نامه هجر سلام هي حتى مطلع الفجر

والثالث : مثل قول الحريري « قلنا شامت الوجوه وقبح اللكع
ومن يرجوه » فان قوله « شامت الوجوه » لفظ الحديث على ما تقدم
في قوله تعالى « وما رميت اذ رميت » .

والرابع : مثل قول صاحب بن عباد :

قال لي أن رقيبى سيء الخلق فداره

قلت دعنى وجهك الجنة حفت بالمكاره

اقتباساً من قوله صلى الله عليه وآله « حفت الجنة بالمكاره وحفت
النار بالشهوات » يعنى وجهك جنة فلا بد لى من تعمل مكاره الرقيب
كما لا بد لطالب الجنة من تعمل مشاق الشكاليه .

واما التضمن فهو ان يضمن الشعر شيئاً من شعر الغير بيتاً كان
او ما فوقه او مصراعاً او ما دونه منع التنبيه عليه ، اى على انه من
شعر الغير ان لم يكن مشهوراً عند البلغاء ، ومن هذا القبول قول
الشاعر الفارسى :

چوخوش گفتم فردوسى پاکزاد

که رحمت بران تربت پاک یاد

زن واژدها هر دودر خاکباز

جهان پاک ازاین هر دو نا پاکباز

وللبحث تنمة يأتى في محله انشاء الله تعالى . ومنها قوله تعالى
(« يذبح ابناهم » نسب الى فرعون الذبيح الذى هو فعل جيشه ،
لأنه سبب امر ، « ينزع عنهما لباسهما » نسب نزع اللباس عن آدم
وحوا عليهما السلام وهو فعل الله عز وجل حقيقة الى ابليس عليه
اللعنة لأن سببه الاكل من الشجرة ، وسبب الاكل وسوته ومقاسمته

اياهما انه لهما لمن الناصحين) .

ومنها قوله تعالى : فكيف تتقون ان كفرتم (يوماً ، نصب) اي منصوب (على انه مفعول به لتتقون ، اي كيف تتقون يوم القيامة ان بقيتم على الكفر) في الدنيا (يوماً يجعل الولدان شيباً) (والشاهد فيه انه (نسب الفعل) اي جعل الولدان شيباً (الى الزمان) اي اليوم (وهو) اي الفعل (لله تعالى حقيقة ، وهذا كناية عن شدته) اي شدة اليوم (وكثرة الهوم والاحزان فيه لانه يتسارع عند تفاقم الاحزان الشيب) وذلك ظاهر (او) كناية (عن طوله وان الاطفال يبلغون فيه) اي في اليوم (اوان الشيخوخة) وفي المقام حكاية اشار اليها في الكشف .

ومنها قوله تعالى : (واخرجت الارض اثقالها ، جمع ثقل وهو متاع البيت ، اي ما فيها من الدفائن والخزائن) والشاهد فيه انه (نسب الاخراج الى مكانه) اي مكان ما فيها يعني الارض .

في كتاب المعجازات النبوية للسيد الرضى في قوله صلى الله عليه وآله في يوم الغدير : واما لكم على ثقلي كيف خلفتموني فيهما ، فقيل له : وما الثقلان يا رسول الله ؟ فقال : الاكبر منهما كتاب الله سبب طرف منه بيد الله وطرف بأيديكم ، قال السيد : الثقيلين واحدهما ثقل ، وهو متاع المسافر الذي يسحبه اذا رحل ويسترفق به اذا نزل ، فأقام « م » الكتاب والعثرة مقام رفيقه في السفر ورفاقه في الحضر ، وجعلهما بمنزلة المتاع الذي يخلفه بعد وفاته ، فلذلك احتاج الى ان يوصي بحفظه ومراعاته ، وقال انما ثقلى لأن الاخذ بهما ثقل ، وقال بعضهم انما سميا بذلك لانهما العدتان اللتان يعمل في الدين عليهما

ويقوم امر العالم بهما ، ومنه قيل للانس والجن ثقلان لأنهما للذنان
يعمران الارض ويثقلانها ، ومن ذلك قول الشاعر :

تقوم الارض ما عمرت فيها وتبقى ما بقيت بها ثقبلا
فانك موضع القسطاس منها فتمنع جانبها ان تزولا

وقال ابن اثير : سمي كتاب الله واهل البيت عليهم السلام الثقلين
لأن الاخذ بهما والعمل بهما ثقل ، ولأن الثقل يقال لكل خطر
تفيس ، فسميا ثقلين اعظاماً لقدرهما وتخصيماً لشأنهما - انتهى . اللهم
وفقنا للأخذ بهما والعمل بهما بحقهما .

(وهو) اي الاخبار (فعل الله تعالى حقيقة) قال في المفتاح :
واعلم ان هذا المجاز الحكمي كثير الوقوع في كلام رب العزة ، قال
عز من قائل « فما ربحت تجارتهم » وقال « واذا تليت عليهم آياته
زادتهم ايماناً » وقال « فمنهم من يقول ايهكم زادته هذه ايماناً » وقال
« تؤتي اكلها كل حين » وقال « حتى تضع الحرب اوزاوها » وقال
« واخرجت الارض ائقالها » باسناد الفعل في هذه كلماتها الى غير
ما هي لها عند العقل ، كما ترى زائلا الحكم العقلي فيها عن مكانه
الاصلي ، اذ مكانه الاصلي اسناد الربح الي اصحاب النجاة ، واسناد
زيادة الايمان الى العلم بالآيات ، واسناد ايتاء اكل الشجرة الى
خالقها ، واسناد وضع اوزاه الحرب الى اصحاب الحرب ، واسناد
اخراج ائقال الارض الى خالق الارض - انتهى .

(وهو) اي المجاز العقلي (غير مختص بالخبر كما يتوهم)
الاختصاص (من تسميته بالمجاز في الاثبات ، ومن ذكره في احوال
الاسناد الخبري) وذلك لانه يتبادر منه الايجاب الذي في النسبة الخبرية

لكن هذا لا يقتضي اختصاصه بالخبر ، وذلك لان الوجه في التسمية بهذه الاسماء ليس ذلك . قال في المفتاح ويسمى عقلياً لا لغوياً لعدم رجوعه الى الوضع ، وكثيراً ما يسمى حكماً لمتعلقه بالحكم كما ترى ، ومجازاً في الاثبات ايضاً لمتعلقه بالاثبات (بل يجري في الانشاء) ايضاً (نحو : يا هامان ابن ابي صرحاً ، وقوله تعالى : فلا يخرجكما من الجنة ، فان البناء فعل العملة وهامان سبب امر وكذا الاخراج) من الجنة (فعل الله وابليس سبب ، ومثله : فلينبئ الربيع ما شاء ، وليصم نهارك ، ود ليعبدك جددك ، وما اشبه ذلك مما اسند الامر او النهي الى ما ليس المطلوب صدور الفعل او الترك عنه ، ومنه : اجر النهر ، و لا تطع امر فلان ، على ما اشرنا اليه) في البحث التقيس المتقدم .

وكذا : ليت النهر جار ، و اصلاتك تأمرك (ان نترك ما يعبد آباؤنا) (ونحو ذلك) من سائر الانشاءات .

(ولا بد له - اي للمجاز العقلي - من قرينة صارفة عن ارادة ظاهره) اي عن كون الاسناد الى ما هو له (لأن المتبادر الى الفهم عند انتفاء القرينة هو الحقيقة) اي كون الاسناد الى ما هو له ، والقرينة إما (لغوية كما مر في قول ابي النجم من قوله : افناء قيل الله ، او معنوية كاستحالة قيام المسند بالمذكور - اي بالمسند اليه المذكور -) اي استحالة اتصاف المسند اليه المذكور بالمسند او استحالة صدوره عنه (عقلاً ، اي من جهة العقل)

قال بعض المحققين : قيل ان فيه إشعاراً بأن انتصاب عقلاً وعادة على التمييز . وفيه نظر ، لأنه لو كان كذلك فاما ان يكون تمييز

مفرد او نسبة لا سبيل الى الأول ، لأنه يقتضي ان تكون ذات المفرد
مبهمة متناولة لذوات متعددة كعشرين من قولك « ملكت عشرين
ديناراً » ، والمفرد هنا - وهو الاستحالة ذاته - متعينة لا ابهام فيها ،
لأنها الخروج عن الاستقامة للاعوجاج ، وانقسامها الى العقلية والعادية
انما يوجب الابهام في صفتها ، ولأنه يقتضي ان تكون الاستحالة من
افراد العقل كقفيز برا وهو باطل ، ولا سبيل الى الثاني لعدم الابهام
في النسبة ، لأن الابهام فيها بسبب ان تكون في الظاهر متعلقة بشيء ،
ويجوز تعلقها بشيء آخر متعلق بما تعلقت به في الظاهر ، كتعلق
نسبة طاب في « طاب زيد » بزيد في الظاهر ، ويجوز تعلقها بالنفس
بأن تقول « طابت نفس زيد » والنفس متعلقة بزيد ، وهنا قد تعلقت
نسبة الاستحالة بالقيام في الظاهر ، والمتعلق بالقيام الذي ذكر هنا
هو العقل والعادة ، ولا يجوز تعلق نسبة الاستحالة بهما ، لظهور
انهما ليسا مستحيلين ، بل المستحيل انما هو نفس القيام ، وحينئذ
فلا ابهام في النسبة .

واجيب : بأنه يجوز ان يكون عقلاً وعادة تميزاً لنسبة الاستحالة
للقيام محولاً عن الفاعل الكائن لمفعدي الاستحالة ، وهو الاحالة ،
اي كاحالة العقل القيام المذكور ، لأن التمييز المحول عن الفاعل لا
يلزم ان يكون فاعلاً للفعل المذكور ، بل تارة يكون فاعلاً لمفعديه
وتارة للآزمه ، فالاول نحو « امتلاً الاناء ماء » فالهاء ليس فاعلاً لامتلاً
بل لمفعديه وهو ملاً ، يقال « ملاً الماء الاناء » ، والثاني نحو قوله
تعالى « وفجرنا الارض عيوناً » بناء على انه محول عن الفاعل ، فالعيون ليست
فاعلاً لفجر بل للآزمه ، وهو تفجر الذي هو لازم لفجر ، لأن مطاوع

المتعمدي لواحد لازم كما قال ابن مالك :

او عرضا او طارح المعدي لواحد كعده قامتدا

ثم ان جملة تمييز نسبة بهذا الاعتبار مبني على ان تمييز النسبة لا بد ان يكون محولا ، وأما على القول بعدم الوجوب بل ذلك هو الغالب يحتاج لذلك التكلف على ان اعراب عقلا وعادة ليس بمتعين ، فيصح نسبة بنزع الخافض - اى في العقل - او على انه مفعول مطلق اى استحالة عقل وعادة ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه ، فانتصب انتضابه على المفعولية المطلقة ، او انه حال اى عقلية وعادية ، وقول الشارح .. اى من جهة العقل .. لا يتعين ان يكون اشارة الى انه تمييز بل يصح ان يكون بيانا للحاصل المعنى (يعنى يكون بحيث لا يدعى احد من المحققين) اى الموحدين (والمبطلين) اى الدهريين (انه) اى المسند (يجوز قيامه به) اى بالمسند اليه المذكور .

وهذا جواب عما يمكن ان يقال : انه اذا كانت الاستحالة قرينة صارفة عن ارادة الظاهر فلم كان قول الدهرى الذى علم حاله « انبت الربيع البقل » حقيقة ، مع ان العقل الصحيح يعمده محالا ؟

وحاصل الجواب : ان المراد بالاستحالة انما هي الضرورية ، اى ما كان محالا بالبداية ، كاجتماع النقيضين وارتقاءهما (لا ان العقل اذا خلى ونفسه) اى خلى من منازعة الوهم وغلبة الشيطان (يعمده محالا) كشريك البارى ، فلا يرد قول الدهرى .

فحاصل الكلام في المقام ان المراد من الاستحالة انما هي الاستحالة الذاتية الضرورية لا الوقوعية . ومن هنا يعرف الفرق بين قول الموحدين الاثنى وبين (كقولك « محبتك جاءت بى اليك ») فتأمل تعرف .

والمثال اصله نفسى جاءت اليك لأجل المحبة ، فالمحبة سبب داع الى المجيء . لا فاعل له ، فلما كانت المحبة مشابهة للنفس من حيث تعلق المجيء بكل منهما صح الاسناد الى المحبة مجازاً ، والقريضة الاستحالة .

(تنبيه) اعلم ان الاستحالة مبنية على مذهب من يقول ان باء التعدية تقتضي مصاحبة الفاعل للمفعول في حصول الفعل ، فيقول معنى « ذهبت بزيد » صاحبت زيداً في الذهاب ، وعلى هذا فمعنى « محبتك جاءت بي اليك » ان محبتك صاحبتني في المجيء اليك ، وحيث لا شك ان مجيء المحبة معال ، فيصح المثال ويثبت الممثل . وأما على مذهب من لم يفرق بين باء التعدية وهمزة باب الافعال فيقول معنى « ذهبت بزيد » اذهبته ، اى جعلته ذاهباً ، اى كنت سبباً في ذهابه من غير مشاركة له في الذهاب ، اذ لا معنى للسبب الا الحامل على الشيء ، فلا شك في صحة اسناد المجيء الى المحبة ، لأنها تثير المجيء وتحمل عليه ، فلا يكون اسناد المجيء اليها بمـ هذا المعنى مجازاً - فتأمل جيداً .

(او) كاستحالة قيام المسند بالمسند اليه المذكور (عادة) اى من جهة العادة نحو « هزم الامير الجند » (فان العادة حاكمة باستحالة اتصاف الأمير وحده بهزم الجند وان امكن عقلاً ان يهزم الجند وحده)

(و) ليعلم ان (قيام المسند اليه اعم من ان يكون بجهة صدوره كضرب وهزم او غيره) اى غير الصدور كالاتصاف (كقرب وبعد ومرض ومات) فنقول « قربت الدار » و « مات زيد » مثلاً . فالقرب

والموت قائمان بالدار وزيد لكن لا على سبيل الصدور بل على سبيل الاتصاف ، واليه اشير في الشعر الفارسي :

مات زيد زيد اكر فاعل بدي كي زمرك خويشتن غافل بدي
(وصدوره عطف على استحالة ، اي وكصدور الكلام عن الموت فيما يدعى الموحّد المحقّ انه ليس بقائم بالمذكور) اي بالمسند اليه المذكور (وان كان الدهري المبطل يدعى قيامه) اي قيام المسند (به) اي بالمسند اليه المذكور (في مثل) البيت المتقدم - اعنى قوله (اشاب الصغير - البيت ، و) في مثل المثال المتقدم - اعنى (انبت الربيع البقل - فمثل هذا الكلام) اي البيت والمثال (اذا صدر عن الموحّد مع العلم بأنه موحّد فحيثئذ) يحكم بأن اسناده مجاز ، لأن الموحّد لا يمتدّ انه) اي الاسناد (الى ما هو له ، لكن امثال هذا ليست مما يستحيله العقل) اي ليست مما يحكم العقل باستحالته بالبداهة والضرورة ، اي ليست من قبيل محبتك جاءت به اليك ، اي ليست بحيث لا يدعى احد من المحقّين والمبطلين قيام المسند بالمذكور (والا لما ذهب اليه) اي الى كون اسناد اشاب الى كره الغداة واسناد انبت الى الربيع حقيقة (كثير من ذوي العقول) اي الدهريين والجهلة (ولما احتجنا في ابطاله) اي في ابطال ما ذهبوا اليه (الى) اقامة (الدليل) والبراهين ، فليس هذا من قبيل المثالين السابقين .

(ومعرفة حقيقته) اي حقيقة المجاز العقلي (يريد ان الفعل في المجاز العقلي يجب ان يكون له فاعل أو مفعول به اذا اسند اليه الفعل يكون الاسناد حقيقة ، لما مر من انه) اي المجاز العقلي (عبارة عن اسناده) اي اسناد الفعل (الى غير ما هو له ، فما هو

له هو الفاعل او المفعول به الحقيقي لكن لا يلزم ان يكون له (اى للمجاز العقلى) حقيقة) مستعملة (لجواز أن لا يسند) الفعل (الى ما هو له قطعاً) اى اهدأ واصلاً (كما يأتي) في اول بحث الحقيقة اللغوية (ان المجاز الوضعى) اى اللغوى (لا يند له من موضوع له اذا استعمل فيه يكون حقيقة لكن لا يجب ان يكون له حقيقة) مستعملة (لجواز أن لا يستعمل فيه) اى في الموضوع له (قطعاً) كالرحمن على القول بعدم جواز استعماله في غير الله جل جلاله مع كونه مجازاً فيه تعالى ، ولعلنا نذكر الكلام فيه في الفن الثانى في بحث المجاز انشاء الله (فمعرفة فاعله) اى الفعل (او مفعوله الذى اذا اسند اليه) الفعل (يكون) الاسناد (حقيقة) عقلية (إما ظاهرة) تلك المعرفة (كما في قوله تعالى « فما ربحت تجارتهم ») فان اسناد ربح الى التجارة مجاز والاسناد اليه في الحقيقة ظاهر (اى فما ربحوا في تجارتهم) فالتجارة لما كانت سبب الربح اسند اليها مجازاً من باب الاسناد الى السبب والفاعل في الحقيقة التجار (وإما خفية لا تظهر) تلك المعرفة (الا بعد) دقة (نظر و) مزيد (تأمل) صادق (كما في قولك « سرتنى رؤيتك » اى سرنى الله عند رؤيتك) فهو من الاسناد الى الظرف المجازى ، ويمكن ان يكون المعنى سرنى الله بسبب رؤيتك ، فيكون من الاسناد الى السبب ، وذلك ظاهر (و) كما في (قوله .. اى في قول ابن المعتز ..) بضم الميم وفتح العين وتشديد الذا ل المعجمة المفتوحة :

(يرينا صفحتى قمر) (يفوق سناهما القمر)

(يزيدك وجهه حسنا) (اذا ما زودته نظرا)

(اى يزيدك الله حسناً في وجهه لما اودعه من دقائق الحسن والجمال يظهر بعد التأمل والامعان) اى اذا دقت النظر في وجهه وامعنت فيه ازددت فيه ادراك محاسن اخرى لم تكن تدرك بظاهر النظر ، لان وجهه مودوع المحاسن ظاهرة وباطنة ، فالوجه لا يتصف بجعل المتكلم موصوفاً بادراك الحسن الزائد ، فكان الاسناد اليه مجازاً ، وانما يتصف الجعل لله تعالى فالاسناد اليه حقيقة .

(و) كما في (قولك « اقدمنى بلدك حق لى على فلان » اى اقدمتنى نفسى لأجل حق لى عليه) اى على فلان (و) كما في (قولك « محبتك جاءت بى اليك » اى جاءت بى نفسى اليك لمحبتك) وانما كان الاسناد في المثالين مجازاً لأن الفعلين فيهما مسندان الى السبب الداعى ، والسبب الداعى ليس بفاعل (و) كما في (قول الشاعر) :
(وسيرنى هواك وبى) (الحينى يضرب المثل)

قال الطريحي : الحين بالفتح الهلاك ، ومنه الحديث « البنى سائق الحين » (اى سيرنى الله بسبب هواك بهذه الحالة ، وهو انى يضرب المثل بى لهلاكى في محبتك) فالاسناد في هذا المثال ايضاً الى السبب .

(ففى معرفة الحقيقة في هذه الامثلة نوع خفاء ، ولهذا لم يطلع عليها) اى على الحقيقة (بعض الناس) ومنهم الشيخ على ما توهم من ظاهر كلامه كما قال (وهذا رد على الشيخ عبد القاهر وتعميرى به ، حيث قال) ما حاصله : (اعلم انه ليس بواجب في هذا) اى في المجاز العقلى (ان يكون للفعل فاعل في التقدير اذا أنت نقلت الفعل اليه صارت حقيقة ، كما في قواه عز وجل « فما ربيت تجارتهم » فانك لا تجد في نحو « اقدمنى بلدك حق لى على فلان »

فاعلا سوى الحق ، وكذا لا تستطيع في وسيرتي ويزيدك ان تزعم ان
له فاعلا قد نقل عنه (اسناد (الفعل فجعل) ذلك الاسناد (للهوى
ولوجهه ، فالاعتبار اذن ان يكون المعنى الذى يرجع اليه الفعل موجوداً
في الكلام على الحقيقة ، فان القدوم موجود حقيقة وكذا الصيرورة
والزيادة ، واذا كان معنى اللفظ موجوداً على الحقيقة لم يكن مجازاً فيه)
اي في اللفظ (نفسه) فليس مجازاً لفويا (فيكون) المجاز (في
الحكم) اي في الاسناد فيكون المجاز عقلياً (فاعرف هذه الجملة
واحسن ضبطها حتى تكون على بصيرة من الامر) اي من المبحث :
(وقال الامام (الفخر) الرازي : فيه) اي فيما قال الشيخ (نظر
لان الفعل لا بد من ان يكون له فاعل حقيقة لاستناع صدور الفعل
لا عن فاعل ، فهو) اي الفاعل (ان كان ما اضيف) اي اسند (اليه
للفعل فلا مجاز) حيثئذ ، لان الاسناد فيه الى ما هو له (والا)
اي وان لم يكن الفاعل ما اضيف اليه الفعل (فيمكن تقديره) اي
تقدير الفاعل ، فكيف يقول الشيخ انك لا تجد ولا تستطيع
ان تزعم ان في نحو الامثلة المذكورة للفعل فاعل قد نقل عنه اسناد
الفعل الى غيره ؟

هذا خلاصة ما توهموه من ظاهر كلام الشيخ فاعترضوا عليه بما
ذكر ، ولكن لا يذهب عليك ان الاعتراض ينتج ان كان مراد الشيخ
ما توهموه من ظاهر كلامه ، بأن يكون مراده ان ثم افعلال لم
ينصف بها شيء على وجه الحقيقة ، بأن لا يمكن فرض فاعل لها
اصلاً ، والحال انه ليس مراده ما توهموه بل مراده ان نحو وسيرتي
ووثبتك ، وادعمني بذلك حق لي على فلان ، ويزيدك

وجهه حشناً ، لا يقصد في الاستعمال العرفي الاسناد الحقيقي . وبعبارة أخرى : مراد الشيخ ان هذه الامثلة لا تستعمل عند العرف الا في الاسناد المجازي ، اذ لا يتعلق الفرض فيها في استعمالها في الاسناد الحقيقي ، فالحاصل انه ليس مراده نفى الفاعل رأساً بل مراده نفى وجوب فاعل اسند اليه المسند قبل اسناده الى الفاعل المجازي . وبعبارة أخرى : لا يشترط في المجاز ان يكون المسند قد اسند قبل الى الفاعل الحقيقي ، بل يجوز ان يكون من اول الامر الى آخره - لم يسند ذلك المسند الا الى الفاعل المجازي ، فلذلك نظير ما اشرنا اليه في لفظة الرحمن - فتدبر جيداً .

والعجب كل العجب من الخطيب كيف يبيع السكاكي فيما توهمه من ظاهر كلام الشيخ ، مع ان امثال هذا التوهم لا تحدث في حق أصاغر اهل العلم فضلاً عن الشيخ الذي هو المبتكر لهذا الفن والمستخرج لدقائق الكلام ولطائف الاشارات الموجودة فيه ، وأما الامام الرازي فلا كلام لنا معه اذ من عادته إلقاء الشبهات والنشكيات في المسائل والمباحث التي هي من الواضحات .

وانى ليمجبنى نقل كلام الشيخ في اسرار البلاغة ليتضح مراده وفساد ما توهموه من ظاهر كلامه في دلائل الاعجاز ، وهذا نصه : ينبغي ان تعلم ان من حقه اذا أردت ان تقضى في الجملة بمجاز او حقيقة ان تنظر اليها من جهتين :

احدهما - ان تنظر الى ما وقع بها الاثبات - اى الاسناد -
اخر في حقه وموضعه ام قد زال عن الموضع الذى ينبغي ان يكون فيه ؟
والثانية - ان تنظر الى المعنى المثبت ، اعمى ما وقع عليه

الاثبات - اى المسند - كالحياة في قولك « احيا الله زيدا » والشيب في قولك « اشاب الله رأسه » اثبت هو على الحقيقة ام قد عدل به - اى بالمسند - عنها - اى عن الحقيقة - واذا مثل لك دخول المجاز على الجملة من الطريقتين عرفت اثباتها على الحقيقة منها ، اى عرفت الاسناد الحقيقي من الجملة .

فمثال ما دخله المجاز من جهة الاثبات دون المثبت قوله :
وشيب ايام الفراق مفارقي وانشرن نفسى فوق حيث تكون
وقوله :

اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة وهر العشى
المجاز واقع في اثبات الشيب فعلا للأيام ولكر الليالى ، اى في اسناد الشيب الى الايام والى كر الليالى ، وهو - اى الاثبات - ازيل عن موضعه الذى ينبغى ان يكون فيه ، لأن من حق هذا الاثبات - اعنى اثبات الشيب فعلا - ان لا يكون الا مع اسماء الله تعالى ، فليس يصح وجود الشيب فعلا لغير القديم سبحانه ، وقد وجه في البيتين كما ترى الى الايام والليالى ، واما المثبت فلم يقع فيه مجاز لأنه الشيب وهو موجود كما ترى .

وهكذا إذا قلت « سرنى الخبر » و « سرنى لقاءك » فالمجاز في الاثبات - اى في الاسناد - دون المثبت - اى دون المسند - لأن المثبت هو السرور وهو حاصل على حقيقته .

ومثال ما دخل المجاز في مثبته - اى في مسنده - دون اثباته قوله من وجل « او من كان ميتاً فأحييناه وجهلنا له نوراً يمشى به في الناس » وذاك ان المعنى والله اعلم على ان جعل العلم والهدى

والحكمة حياة للقلوب على حد قوله « وكذلك اوحينا اليك روحاً من امرنا » ، فالمجاز في المثبت - وهو الحياة - فأما الاثبات فواقع على حقيقته ، لانه ينصرف الى ان الهدى والعام والحكمة فضل من الله وكائن من عنده .

ومن الواضح في ذلك قوله عز وجل « فاحيينا به الأرض بعد موتها » وقوله « ان الذي احيانا لمحيى الموتى » جعل خضرة الأرض ونضرتها وبهجتها بما يظهره الله تعالى من النبات والانوار والازهار ومجائب الصنع حياة لها ، فكان ذلك مجازاً في المثبت من حيث جعل ما ليس بحياة حياة على التشبيه ، فأما نفس الاثبات فمعنى الحقيقة لأنه اثبات لما ضرب الحياة مثلاً له فملا الله تعالى ولا حقيقة احق من ذلك .

الى ان قال : ان الفعل اذا كان موضوعاً للتأثير في وجود الحادث وكان العقل قد بين بالحجج القاطعة والبراهين الساطعة استحالة ان يكون لغير القادر تأثير في وجود الحادث وان يقع شيء مما له صفة القادر - انتهى باختصار .

فهذا الكلام صريح في انه يجب في وجود كل موجود من فاعل موجود له ، فكيف يظن به انه يعتقد في « اقدمنى بلدك حق لي على فلان » ونظائره انه لا يجب ان يكون للفعل فاعل في التقدير اذا تعد الفعل اليه صار الاسناد فيها حقيقة ، هب ان ظاهر كلامه في دلائل الاعجاز ذلك لكنه موحد ، وقد تقدم ان صدور الكلام منه قرينة على المجازية غاية ما فيه انه جملة مما لا حقيقة مستعملة له ولا ضير فيه ، فالمناسب الحال من توهم على الشيخ ذلك واعتراض عليه

ان يقال له :

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم
(وانكره - اي المجاز العقلي - السكاكي) اي قال ليس في
كلام العرب مجاز عقلي ، ووجه الانكار ان المجاز خلاف الأصل وقد
ثبت ذلك في طرف الاسناد يقيناً ، واثباته في الاسناد وان كان ممكناً
لكن الأول رده الى المجاز في الطرف ، لأن الأصل رد المتردد الى
المتيقن ، او لأن الأصل تقليل الاقسام .

(وقال) السكاكي ما حاصله : ان (الذي عندي نظمه في سلك
الاستعارة بالكناية) قد تقدم المراد منها في الجزء الأول عند قول
الخطيب « اذ به يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استازها
على رأيه » ويأتي المراد منها على رأى السكاكي بعيد هذا (بجعل
الربيع استعارة بالكناية عن الفاعلي الحقيقي) يعنى القادر المختار
جل جلاله (بواسطة المبالغة في التشبيه وجعل نسبة الانبات اليه) اي
الى الربيع (قرينة الاستعارة) .

هذا حاصل ما ذكره السكاكي في المفتاح ، فانه بعد ما قسم
المجاز الى لغوى وعقلي وذكر نبذاً من احكام كل واحد منهما
قال : ومن حق هذا المجاز المحكمى ان يكون فيه للمسند اليه المذكور
نوع تماق وشبه بالمسند اليه المنزوع ، فانه لا يركب الا لذلك ،
مثل ما يرى للربيع في « انبت الربيع البقل » من نوع شبه بالفاعل
المختار من دوران الاقيات معه وجوداً وعدماً ، نظراً الى عدم الانبات
بدونه وقت الشتاء ، ووجوده مع مجيئه دوران الفعل مع اختصار القادر
وجوداً وعدماً ، ومثل ما ترى ايضاً للدواء في « شفى الدواء المريض »

من دوران الشفاء مع تناوله وجوداً وعدمياً ، وما ترى للخليفة في
« كسا الخليفة الكعبة » من دوران كسوة الكعبة مع امره وجوداً
وعدمياً ، فان لم يكن هذا الشبه بين المذكور والمتروك كما لو قلت
« انبت الربيع البقل » و « شفى الدواء المريض » نسبت الى ما تكره .
ثم قال : هذا كله تقرير للكلام في هذا الفصل بحسب رأى الاصحاب
من تقسيم المجاز الى لنوي وعقلى ، والا فالذى عندي هو نظم هذا
النوع في سلك الاستعارة بالكناية ، بجعل الربيع استعارة بالكناية
عن الفاعل الحقيقي بواسطة المبالغة في التشبيه على ما عليه مبنى الاستعارة
كما عرفت ، وجعل نسبة الانبات اليه قرينة الاستعارة ، وجعل
الامير المدبر لأسباب هزيمة العدو استعارة بالكناية عن الجند الهازم ،
وجعل نسبة الهزم اليه قرينة الاستعارة . وانى بناء على قولى هذا هنا
وقولى ذلك في فصل الاستعارة التبعية وقولى في المجاز الراجع عند
الاصحاب الى حكم الكلمة على ما سبق اجعل المجاز كله لغوياً .. انتهى
(وهذا معنى قوله) اى الخطيب (ذاهباً) حال من السكاكى
(الى ان ما مر من الامثلة) اى امثلة المجاز العقلى (ونحوه)
اى نحو ما مر (استعارة بالكناية ، وهي) اى الاستعارة بالكناية
(عنده) اى عند السكاكى (ان تذكر المشبه وتريد المشبه به
بواسطة قرينة ، وهي) اى القرينة (ان تنسب اليه) اى الى المشبه
(شيئاً من الموازن المساوية للمشبه به ، مثل ان تشبه الخيبة) في الذهن
قال الطريحي : منى الله الشيء من باب رمى قدره - الى ان قال ..
والمنية الموت لانها مقدرة - انتهى (بالسبع) قال ايضاً : قوله تعالى
« وما اكل السبع » بضم الباء الموحدة واحد السباع واللبوة « بضم

- ٣٧٣ -

الباء انتهى الاسود ، ضبعة ، وقيل هي - اجراً من السبع ، واسكان والباء لغة . قال في المصباح : ويقع السبع على كل ما له ناب يمدو به ويفترس كالذئب والفهد والنمر ، واما الثعلب فليس بسبع وان كان له ناب لأنه لا يمدو به ولا يفترس ، وكذلك الضبع - انتهى .
(ثم تفرد بها بالذكر) يعنى لا تذكر من اذا كان التشبيه المضمر في الذهن الا المنية التي هي المشبه (وتضيف) اى تنسب (اليها) اى الى المنية (شيئاً من لوازم السبع) الذى هو المشبه به المتروك ليكون ذلك قرينة على التشبيه المضمر في الذهن (فتقول « مخالف المنية نسبت بفلان ») .

قال في المصباح : المخلب بكسر الميم وهو الطائر والسبع كالظفر للانسان ، لأن الطائر يخلب بمخلبه الجراد اى يقطعه ويمزقه . وقال ايضاً : نسب الشيء في الشيء من باب تمب نشوباً علق فهو ناشب - انتهى .

وكذلك الكلام في انبت الربيع البقل (بناء على ان المراد بالربيع الفاعل الحقيقي للانبات يعنى القادر المختار جل جلاله) كما قال عز من قائل « الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة » « وانتم تزروعونها » الآية (بقرينة نسبة الانبات الذى هو من اللوازم المساوية للفاعل الحقيقي اليه ، اى الى الربيع ، وعلى هذا القياس غيره - اى غير هذا المثال) من الأمثلة المجازية (يعنى ان المراد بالطبيب هو الشافي الحقيقي) يعنى الله جل جلاله الذى خلق الطبيب ومن علمه ، كما قال ابراهيم عليه السلام « الذى خلقنى فهو يمدىنى - والذى يطعمنى ويسقئنى - واذا مرضت فهو يشفئنى » (بقرينة نسبة

الشفاء إليه) أى إلى الطبيب (وكذا المراد بالأمير المدير لأسباب المهزيمة هو الجيش بقرينة نسبة المهزم إليه) أى الأمير الذى هو المدير لأسباب هزيمة العدو .

(والحاصل أن يشبهه) في الذهن (الفاعل المجازى المذكور) أى كان ذلك للفاعل (بالفاعل الحقيقي) أى كان أيضاً ذلك الفاعل (في تعلق وجود الفعل به) أى بالفاعل الحقيقي (ثم يفرد) الفاعل المجازى (بالذكر) بالمعنى الذى تقدم آنفاً (وينسب إليه) أى إلى الفاعل المجازى (شيء من لوازم الفاعل الحقيقي) ليكون قرينة على التشبيه المضمحل في النفس .

(وفيه ، أى فيما ذهب إليه السكاكى) من كرم المجاز العقلى إلى الاستعارة بالكناية (نظر ، لأنه) يرد عليه أمور خمسة : الأول (يستلزم أن يكون المراد بعيشة في قوله تعالى) « فأما من ثقلت موازينه (فهو في عيشة راضية ، صاحبها ، لما سيأتى في) الفن الثانى من (الكتاب من تفسير الاستعارة بالكناية على مذهب السكاكى) وقد تقدم تفسيره من الشارح آنفاً كما يقول (وقد ذكرناه نحن) .

حاصل النظر أنه يلزم اتحاد الطرف والمظروف ، لأن ضمير هو راجع إلى من في قوله تعالى « فأما من ثقلت » ، وهو الفاعل الحقيقي الذى راض بالعيشة ، وإذا جعلنا المراد من « عيشة راضية » التى هي الفاعل المجازى الفاعل الحقيقي فهو صاحب العيشة ، وإذا كان المراد من العيشة الفاعل الحقيقي فيصير المعنى أن صاحب العيشة في صاحب العيشة ، وهل هذا إلا اتحاد الطرف والمظروف .

(وليس) المعنى (كذلك ، إذ لا معنى لقولنا هو في صاحب عيشة)

لما يلزم منه الاتحاد المذكور (وكذا) الكلام في قوله تعالى « فليُنظر
الانسان مم خلق » خلق من ماء دافق ، فان الانسان لم يخلق من
ابيه بل خلق من ماء يدفعه ابيه ، اى يصبه في بطن امه ، فلا يصح ان
يقال ان المراد من « ماء دافق » هو الأب ، اذ (لا معنى لقولنا
خلق) الانسان اى الابن (من شخص) اى ابيه الذى (يدفع الماء
اى يصبه) في بطن امه . وايضاً لا معنى حينئذ لقوله تعالى « يخرج
من بين الصلب والترائب » .

والحاصل ان الماء - اى المنى - مدفوق ، اى مصبوب في بطن
الام ، والاب دافق وصاحب للماء ، والابن يخلق من الماء بدليل قوله
تعالى « وجعلنا من الماء كل شيء حي » ، فلا يتمشى ما ذهب اليه
السكاكي (في قوله تعالى « خلق من ماء دافق ») اذ يصير المعنى
على منعه ان الابن خلق من الأب ، وهو خلاف قوله تعالى
في الاية الاخرى . لأنها مربعة في ان الانسان مخلوق من ماء ابيه
المختص به ، وسيأتى في بحث تفكير المسند اليه ان المراد من قوله
تعالى « والله خلق كل دابة من ماء » هو نطفة ابيه المختصة به .

هذا ما يقتضيه عبارة الكتاب من الشرح ، ولكن قال بعض المحققين :
جاء فاعل في القرآن بمعنى المفعول في موضعين : الأول قوله تعالى « لا
عاصم اليوم من امر الله » اى لا معصوم ، الثانى قوله تعالى « ماء
دافق » بمعنى مدفوق . وجاء اسم المفعول بمعنى الفاعل في ثلاث مواضع
الأول قوله تعالى « حجاباً مستوراً » ، والثانى قوله تعالى « وكان
وعداً مأتياً » اى آتياً ، والثالث قوله تعالى « جزاء موقوراً » اى
وافراً - انتهى .

وقال بعض آخر : ان « راضية » في الآية الأولى بمعنى مرضية ،
فعلى قولهما ليس الايتان بما نحن فيه ، اذ كونهما بما نحن فيه مبني
على كون رافق وراضية بمعنى اسم الفاعل لا بمعنى اسم المفعول ،
لأن الاسناد فيهما الى ما هو له وليس البحث في ذلك .. فتأمل .

(و) الثاني (يستلزم ان لا يصح الاضافة في كل ما اضيف
الفاعل المجازي الى الفاعل الحقيقي نحو « نهاره صائم » لبطلان اضافة
الشيء الى نفسه اللازمة من كلاًه) اى السكاكى ، وقد اثار الى
بطلان هذه الاضافة ابن مالك بقوله :

ولا يضاف اسم لما به اتحد معنى واول موهما اذا ورد

(ولا شك في صحة هذه الاضافة) اى اضافة الفاعل المجازي الى
الفاعل الحقيقي (ووقوعها بدليل قول الله تعالى « فما ربحت تجارتهم »)
حيث اضيف الفاعل المجازي - اعنى التجارة - الى الفاعل الحقيقي -
اعنى ضمير الجمع الراجع الى التجار (ولو مثل بقوله تعالى « فما
ربحت تجارتهم ») الذى هو نص فيما نحن فيه (او قوله « فنام
ليلي وتجلي همي ») لأن نام ليلي ايضاً بما نحن بصدده ، واما تجلي
همي فهو خارج عن المبحث ، لأن الاسناد فيه حقيقة (لكان ادفع
للشغب) بسكون الفين المعجمة بمعنى تهيج الشر والجدال ، وانما كانا
ادفع للشغب لكونهما تسين فيما نحن فيه بخلاف ما مثل به الخطيب
(لأن قوله « نهاره صائم ») ليس بنص في ذلك لانه (مما) يمكن
ان (يناقش فيه بأن الاستعارة) بناء على مذهب السكاكى (انما هي
في ضميره) اى ضمير النهار (المستتر) في صائم ، لان هذا الضمير
هو الذى شبه ببطلان ثم اسند اليه الصيام الذى هو من اللوازم المساوية

لفلان ، فالاستعارة في هذا الضمير - وهو ليس بمضاف ولا بمضاف اليه - و (لا) استعارة (في نهارة) اذ ليس المراد من النهار فيه الالمعناه الحقيقي وهو الزمان المعلوم ، كما انه ليس المراد من الضمير المضاف اليه له الا فلان نفسه ، فما فيه الاستعارة - اعنى الضمير المستتر في صائم - لا اضافة فيه ؛ وما فيه الاضافة لا استعارة فيه مع كون المتضايقين فيه متباينين ، فأين اضافة الشيء الى نفسه اللازمة من كلامه . فحصل تحقيق المقام وفذلكة الكلام : ان المراد بالنهار في نهارة معناه الحقيقي ، وهو الزمان المعلوم ، والضمير المستتر في صائم راجع اليه ، لكن لا بمعناه الحقيقي بل بالمعنى المستعار للضمير ، اعنى فلان نفسه ، فلا يلزم اضافة الشيء الى نفسه ، لما قلنا من ان ما فيه الاستعارة لا اضافة فيه وما فيه الاضافة لا استعارة فيه مع كون المتضايقين فيه متباينين ، وهذا (كالاستخدام في علم البديع) بل نفسه على وجه . واما الاستخدام فهو - كما يأتى في ذلك العلم - ان يراد بلفظ له معنيان احدهما اى احد المعنيين ، ثم يراد بضميره - اى بالضمير الراجع الى ذلك اللفظ - معناه الاخر ، او يراد بأحد ضميريه - اى ضمير ذلك اللفظ - احدهما اى احد المعنيين ، ثم يراد بالآخر - اى بالضمير الاخر - معناه الاخر ، فالاول كقوله :

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيته وان كانوا غنابا

اراد بالسماء الغوث ، والضمير الراجع اليه في رعيته النبت . والثاني

كقوله :

فسقى الغضا وساكنيه وان هم شيوخه بين جوانحي وضلوع

اراد بأحد الضميرين الراجعين الى الغضا وهو المجرور في الساكنيه المكان .

وبالآخر وهو المنسوب في شبهة النار ، اى اوقدوا بين جوانحي نار
النفس ، يعنى نار الهوى التى تشبه نار العضا • وايكن هذا على ذكر
منك لأنه تأتى هذه المناقشة والاستخدام عن قريب .

فظهر بما تقدم ان هذا المثال - اعني « نهاره صائم » - لا يدفع
بسهولة الشغب والجدال ، لما ظهر لك من كون الاستعارة في الضمير
المستتر في صائم الراجع الى النهار (لكن المناقشة في المثال ليست من
دأب المحصلين) بعد وضوح ما يراد من الممثل والمقال .

(و) الثالث (يستلزم ان لا يكون الأمر بالبناء في قوله تعالى
« يا هامان ابن لي صرحاً » لهامان ، لأن المراد به) اى بهامان
(حيثئذ) اى حين اذ ذهب السكاكي الى ان الأمثلة المذكورة ونحوها
استعارة بالكناية (هو العملة انفسهم ، وليس كذلك لأن النداء له) اى
لهامان (والخطاب معه) اى مع هامان ، وذلك لأن فرعون مع كونه
عالياً ومن المسرفين لا ينادى العملة ولا يخاطبهم ، كما هو الشأن في
جميع الجبايرة .

(و) الرابع (يستلزم ان يتوقف) استعمال (نحو « انبت الربيع
البقل » و « شفى الطبيب المريض » و « سرتني رؤيتك » بما يكون
الفاعل الحقيقي هو الله تعالى على السمع من الشارع) وتعليم منه المعبار .
والحاصل انه يلزم على ما ذهب اليه السكاكي من نظم المجاز العقلي
في سلك الاستعارة بالكناية ان يكون الربيع اسماً لله تعالى ، وكذلك
الطبيب والرؤية ، وكذلك الوجه في قوله « يزيدك وجهه حسناً اذا ما
زدته نظراً » ، وحيثئذ يتوقف استعمال هذه الأمثلة على سماعها من
الشارع (لأن اسماء الله) في لغة العرب (توقيفية) اى تعليمية

(لا يطلق عليه اسم لا حقيقة ولا مجازاً ما لم يرد به اذن) من (الشارع) باستعمالها في القرآن او السنة المتواترة (وليس كذلك) اي والحال انه ليس ينوقف على السمع وفيه كلام سيأتي (لأن مثل هذا التركيب) الذي فاعله مسمى باسم لم يستعمل في القرآن ولا في السنة المتواترة (صحيح شائع ذائع في كلامهم سمع من الشارع ام لم يسمع) اي استعمل في القرآن او السنة المتواترة فيتعلمه العباد ام لا .

(واللوازم) الأربعة (كلها منتفية كما ذكرنا) كلا في مورد (فيسمى كونه) اي المجاز العقلي (من باب الاستعارة بالكناية ، لأن انتفاء اللازم) مساوياً كان او اعم (يوجب انتفاء الملزوم) . الى هنا كان الكلام في اربعة من الاعتراضات الخمسة التي اوردها الخطيب على السكاكي ، ويأتي الخامس بعد احوية هذه الاعتراضات الاربعة .

(و) اما (جواباً) اي الخطيب ، فهو (ان مبنى هذه الاعتراضات على ان مذهب السكاكي في الاستعارة بالكناية ان تذكر المشبه وتريد به المشبه به حقيقة) مثلاً : تذكر لفظ الربيع وتريد به الله تعالى بأن يكون الاسمان .. اعنى لفظ الربيع والله .. لمسمى واحد ، وهو القادر المختار ، وكذلك تذكر لفظ المنية وتريد به السبع الحقيقي الذي له تلك المغالب والهيئة المخصوصة المعروفة .

(وهذا) المبني (وهم) اي غلط (لظهور ان ليس المراد بالمنية في قولنا « مغالب المنية » ثبت بفلان ، السبع) ايكون اسمان لمسمى واحد ، وبعبارة اخرى ليس مراد السكاكي ان لذلك الحيوان اسمين احدهما لفظ السبع والاخر لفظ المنية (بل المراد) بها ، اي بالمنية

(الموت لكن بادعاء السبعية له) فيكون الاسمان - اعني لفظي المنية والسبع - لمسميين : الأول للموت مع ادعاء انه سبع ، والثاني لذلك الحيوان بتلك المخالب والهيئة المخصوصة ، فهناك سبعان ادعائي وهو المنية - اعني الموت - وحقيقى وهو ذلك الحيوان بتلك المخالب والهيئة المخصوصة ، وكذلك ههنا قادران مختاران احدهما ادعائي وهو الربيع - اعني الزمان المخصوص - وثانيهما حقيقى وهو الله جل جلاله فليس مراد السكاكى ان ههنا سبعاً واحداً كما يتوهم من ظاهر قول التفتازانى (وجعل لفظ المنية مرادفاً للفظ السبع ادعاء) فتأمل جيداً (كيف) يكون مراده ذلك (وقد قال السكاكى في تحقيقه) اي تحقيق مراده (انا ندعى اسم المنية) اي لفظ المنية (اسماً للسبع) اي الادعائي لا الحقيقي (مرادفاً له) اي مرادفاً للسبع الحقيقي (بارتكاب تأويل ، وهو ان المنية تدخل في جنس السباع لأجل المبالغة في التشبيه) فصار ههنا سبعان ، اي فردان من جنس السباع ، اسم احدهما المنية واسم الآخر اسمه اللغوي .. اعني السبع .

(وقال ايضاً) في تحقيقه : (المراد بالمنية) التي هو الموت (السبع بادعاء السبعية لها) اي للمنية ، اي للموت (وانكار ان تكون) المنية ، اي الموت (شيئاً آخر غير سبع) .

والحاصل : ان دخول المنية - اي الموت - في جنس السباع مبنى على انه جعل افراد السبع بطريق التأويل قسمين : احدهما المتعارف وهو الذى له غاية الجرأة ونهاية القوة في مثل تلك المخالب والجثة وهاتيك الصورة والهيئة والانياب الي غير ذلك ، والثانى غير المتعارف وهو الموت الذى له ايضاً تلك الجرأة وتلك القوة لكن لا في تلك الجثة والهيكل

المختص . ولفظ المنية مستعمل في هذا القسم الثاني من السبع لافي القسم الاول ، وقس عليه سائر الأمثلة الآتية .
فظهر ان مذهب السكاكي في الاستعارة بالكناية ليس ما توهمه الغطيب من كون المراد بالفاعل المجازي هو نفس الفاعل الحقيقي حقيقة ، حتى يستلزم على مذهبه الاعتراضات الاربعة المتقدمة ، بل مذهبه فيها ان المراد من الفاعل المجازي هو الفاعل الحقيقي ادعاء ، بمعنى جعله فرداً آخر من الفاعل الحقيقي ، فهنا فاعلان حقيقة بيان احدهما حقيقي والاخر ادعائي .

(وحينئذ يكون المراد بعيشة) التي هو فاعل مجازي (صاحبها) لكن لا حقيقة بل (بادعاء الصاحبة لها) اي بجعلها فرداً آخر من افراد صاحب العيشة ، فيصير المعنى ان صاحب الحقيقي في صاحب الادعائي ، وهما متباينان فلا اتحاد بين الظرف والمظروف وهذا معنى صحيح مطابق للمواقع ، اذ من الضروري ان صاحب الحقيقي - اعنى من هو من اهل اللجنة - في صاحب الادعائي اعنى العيشة ، اي اللجنة ، فأين اتحاد الظرف والمظروف ؟ فاندفع الاعتراض الاول .

(و) يكون المراد (بالنهار) الذي ان قطعنا النظر عن المناقشة المذكورة هو الفاعل المجازي فرد من (الصائم بادعاء الصائمية له لا بالحقيقة) ويكون المراد من ضمير المضاف اليه النهار الصائم الحقيقي ، فليس المتضايقين متعددين (حتى يفسد المعنى ويبطل الاضافة فاندفع الاعتراض الثاني .

(وايضاً يكون الأمر بالبناء) حقيقة (لها مان كما ان النداء) والخطاب حقيقة (له) اي لها مان لكن بادعاء انه بان (و) بادعاء

(جعله من جنس العملة) الذين يصدر منهم بناء الصرح ، وذلك (لفرط المباشرة) اى لكثرة مباشرته - اى هاهنا - للعملة ، لأنه يصدر الأوامر كل يوم ويأمر كل واحد من العملة بشيء مما يلزم في بناء الصرح مما هو دخیل في بناء الصرح وإتمامه ، كما هو الشأن في كل من هو مدير ومدير لشأن جماعة يجتمعون على بناء مثل هذا الصرح الذى اراده فرعون بعتوه ليهبغ اسباب السماوات فيطلع على اله العالمين ، فاندفع الاعتراض الثالث .

(و) ايضاً (لا يكون) لفظ (الربيع مطلقاً على الله تعالى) اى مستعجلاً فيه جل جلاله (حتى يتوقف على السمع) من الشارع (اذ المراد به) اى بلفظ الربيع (حقيقة هو) نفس (الربيع) اى الزمان المخصوص الذى هو احد الفصول الأربعة (لكن بادعاء انه قادر ومختار من اجل المباينة في التشبيه) فهنا اسمان لمسمين لا يسمى واحد (و) لعمري (هذا ظاهر) لمن كان له ذوق سليم وفهم مستقيم فاندفع الاعتراض الرابع .

(نعم يرد على مذهبه) اى السكاكى (اعتراض قوى) لا يندفع بسهولة (نذكره) اى الاعتراض (في علم البيان) عند قول الخطيب « وعنى بالممكنى عنها ان يكون المذكور هو المشبه » الخ . وحاصل الاعتراض القوى الا ترى هناك ان السكاكى جعل الاستعارة بالكناية قسماً من المجاز اللفوى المفسر بالكناية المستعملة في غير ما وضعت له بالتحقيق ، وحينئذ يرد عليه ان لفظ المنية مثلاً مستعمل فيما وضع له تحقيقاً - اعنى الموت - وحينئذ فلا يندرج هذا اللفظ في الاستعارة بالكناية التى هي قسم من المجاز ، وادعاء السبعية للمستعمل فيه - اعنى

الموت - لا يخرج من كونه الموضوع له الحقيقي ، ولا لفظ المنية عن كونه مستعملاً في معناه الحقيقي - فتأمل .

وسبأني لهذا زيادة توضيح هناك ان ساعدنا التوفيق لذلك (ان شاء الله تعالى) .

(و) الأمر الخامس (لأنه - اى ما ذهب اليه السكاكى - ينتفض بنحو « نهاره صائم » و « ليله قائم » وما اشبه ذلك ، لاشتماله على ذكر طرفي التشبيه) اى المشبه وهو النهار والمشبه به وهو الضمير المضاف اليه النهار الراجع الى فلان (وهو) اى ذكر طرفي التشبيه (مانع عن حمل الكلام على الاستعارة) بالكناية (كما صرح) بذلك (في كتابه) مفتاح العاوم ، حيث قال في الفصل الثالث من علم البيان في الاستعارة : هي ان تذكر احد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به ، دالا على ذلك باثباتك للمشبه ما يخص المشبه به ، كما تقول « في الحمام اسد » وانت تريد به الشجاع مدعياً انه من جنس الأسود ، فثبتت للشجاع ما يخص المشبه به ، وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر ، او كما تقول « ان المنية انشبت اظفارها » وانت تريد بالمنية السبع بادعاء السبعية لها وانكار ان تكون شيئاً غير سبع ، فثبت لها ما يخص المشبه به وهو الاظفار .

(وقال) ايضاً في القسم الرابع : هي كما عرفت ان تذكر المشبه وتريد به المشبه به ، دالا على ذلك بنصب قرينة تنسبها ، وهي ان تنسب اليه وتضيف شيئاً من لوازم المشبه به المساوية مثل ان تشبه المنية بالسبع ثم تفردا بالذكر مضيفاً اليها على سبيل الاستعارة التخيلية

من لوازم المشبه به ما لا يكون الاله ليكون قرينة دالة على المراد
فتقول « مخالف المنية نسبت بفلان » طاوياً لذكر المشبه به وهو
قولك الشبيهة بالسمع ، او مثل ان تقول لسان الحال ناطق بكذا
تاركا لذكر المشبه به وهو قولك الشبيه بالمتكلم ، او تقول « زعم
الحكم في يد فلان » بترك ذكر المشبه به .

وقال في آخر الأصل الاول من علم البيان ما حاصله : (ان نحو
« رأيت بفلان اسداً » و « لقينى منه اسداً » وما اشبه ذلك من باب
التشبيه لا الاستعارة) .

واما نص ما قال هناك فهو : ان نحو رأيت بفلان اسداً ولقينى
منه اسد وهو اسد في صورة انسان ، واذا نظرت اليه لم تر الا اسداً
وان رأيت عرفته جبهة الاسد ولثنت لقيته لثنتك منه الاسد وان اردت
اسداً فعلياً بفلان وانما هو اسد وليس هو آدمياً بل هو اسد ، كل
ذلك تشبيهات لا فرق الا في شأن المبالغة ، فالخيوط الابيض والخيوط
الاسود في قوله عز وجل قاتلوا حتى يقتلوا لكم الخيوط الابيض من
الخيوط الاسود « يعدان من باب التشبيه ، حيث بينها بقوله من الفجر ،
ولولا ذلك لكانا من باب الاستعارة - انتهى .

(وجوابه) اي جواب الاعتراض الخامس : (انا لا نسلم ان
ذكر الطرفين مطلقاً ينافي الاستعارة ، بل) ينافيها (اذا كان) ذكر
الطرفين (نطى وجه ينويه عن التشبيه ، سواء كان على جهة الحمل
فحو « زيد اسد » اولاً) بأن يكون على جهة اضافة المشبه الى المشبه .
(نحو « لجين الماء ») في قوله :

والريح تهب بالقصون وقد جرى ذهب الاصيل على لجين الماء

سبأتي شرح البيت ووجه كون الجين الماء منبأً عن التشبيه في الفن الثاني عند تقسيم التشبيه باعتبار اداته انشاء الله تعالى .
وانما لم نسلم الاطلاق (بدليل انه) اى السكاكى (جعل نحو قوله) :

لا تعجبوا من بلى غلاته (قد زر ازواره على القمر)
(من قبيل الاستعارة مع اشتماله على ذكر الطرفين) اى المشبه وهو الضمير المضاف اليه لفظة « ازوار » الراجع الي الممدوح والمشبه به وهو القمر ، والدليل على جعله البيت من قبيل الاستعارة انه قال في القسم السابع والثامن في بحث تجريد الاستعارة وترشيحها ما هذا نصه : وتلزم المستعار له ما يلزم المستعار منه من التعجب او غير التعجب مما لا يليق الا بالمستعار منه ، كما فعل من قال :

قامت تظلمنى ومن عجب شمس تظلمنى من شمس
لا تعجبوا من بلى غلاته قد زر ازواره على القمر
وسبأتي شرح البيت في الفن الثاني عند قول الخطيب « وقيل انها مجاز عقلى ، الخ انشاء الله تعالى .

الى هذا كان الكلام منبأً على ان المشبه به هو الضمير المضاف اليه النهار ، ولذلك سلمنا انه ذكر الطرفين ، وهذا خلاف التحقيق ، ولكن التحقيق (على ان المشبه به ههنا شخص صائم مطلقاً) لامتقيداً بأنه فلان (والضمير) المضاف اليه النهار (لفلان نفسه) مطلقاً ، اى (من غير اعتبار كونه صائماً او غير صائم) فعليه لا نسلم انه ذكر كلا الطرفين ، اذ بناء على هذا التحقيق المشبه به وهو الشخص الصائم المطلق غير المذكور ، فالاعتراض الخامس غير وارد من اسله - فتدبر جيداً .

(ومنهم من لم يقف) أى لم يطلع (على مراد السكاكى بالاستعارة بالكناية) أى لم يطلع ان مراده بها ما بيناه من تعدد الاسم والمسمى فتوهم كما توهم الخطيب ان مراده بها تعدد الاسم ووحدة المسمى . وبعبارة اخرى : وافق الخطيب في مبنى الاعتراضات الخمسة ، أى وافقه في ان مذهب السكاكى في الاستعارة بالكناية ان تذكر المشبه وتريد به المشبه به حقيقة ، لكن خالف الخطيب في ورود الاعتراضات على السكاكى (فأجاب عن الأولين : بأن الاستعارة انما هي في ضمير « راضية ») أى في الضمير المستتر فيها الراجع الى عيشة لا في عيشة وبعبارة اخرى : انما اريد بالعيشة معناها الحقيقي ، والاستعارة والمجاز وقعت في الضمير المستتر في راضية الراجع الى العيشة بطريق الاستخدام على ما تقدم في « نهارة صائم » (والمعنى) حينئذ (فهو) أى صاحب العيشة (في عيشة حسنة) أى في الجنة ونعيمها (مثل عيشة راض صاحبها) فلا اتحاد حينئذ بين الظرف والمظروف ، لأن المظروف حينئذ المؤمن والظرف الجنة ، وهما متباينان .

(و) بأن (المراد بالنهار) الذى هو المضاف (الصائم مطلقاً) من دون ان يقيد بأنه فلان او غيره ، والمراد بالضمير الذى هو المضاف اليه الصائم المعين الذى هو فلان (فيكون من اضافة للعام الى الخاص) لا من اضافة الشيء الى نفسه ، وهذه الاضافة بما جوزته النحاة باتفاق - قاله نجم الأئمة .

(ولو سلم) انه من اضافة الشيء الى نفسه (فهو اضافة المسمى الى الاسم) فبى من قبيل « سعيد كرر » ، وهي ايضاً اتفاقية - قاله ايضاً نجم الأئمة فراجع ان شئت .

(فانظر الى ما ارتكب من التمهيلات) اى الاحتياطات (المستبشرة)
اى المستكرهه (وحمل الكلام الذي هو من البلاغة بمكان) عظيم
رفيع (على الوجه المسترذل) الناقص القدر ، وذلك لأن الاستخدام
في ضمير راضية على فرض تسليمه لا يخلو عن ضعف ، لأنه مستلزم
لاتصال الضمير الواجب الانفصال ، اذ راضية حينئذ صفة جرت على
غير من هي له - فتدبر جيداً .

واضافة المسمى الى الاسم - وان كانت جائزة بالاتفاق - لكنها
نادرة غير بليغة محتاجة الى التأويل ، فلا يصح حمل « نهاده صائم »
وامثاله بما هو كثير الدوران على السنتهم على ذلك . وقد وقعت هذه
الاضافة كسابقتهما في القرآن ، وهو في قوله تعالى « فما ربحت
تجارتهن » فتأمل .

(فائدة) قال نجم الأئمة : المتفق على جواز اضافة احدهما الى
الآخر اما ان يحتاج ذلك الى التأويل او لا يحتاج ، فالذي لا يحتاج
الى التأويل غير لفظي الجلي ، والاسم اذا اضيف الى الخاص نحو « كل
الدرهم » و « عين زيد » و « طور سيناء » و « يوم الأحد » و « كتاب
المفصل » و « بلد بغداد » ونحو ذلك ، واما جاز ذلك للحصول التخصيص
في ذلك العام من ذلك الخاص ، ولا ينمكس الامر ، اى لا يضاف
الخاص الى العام المبهم لتحصيل الابهام ، فـ « لا يقال مثلاً « زيد
نفس » لأن المعلوم المعين بعد ذكر لفظه وتعيينه لا يكتسى من
غيره الابهام ، والذي يحتاج الى التأويل المسمى المضاف الى الاسم
كالاسم المضاف الى لقبه ، نحو « سعيد كرز » ونحو ذوات مضافين
الى المقصود بالنسبة نحو « ذا صباح » و « ذات يوم » - انتهى محل

الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .

(و) اجاب (عن الثالث بأن الأمر بالبناء) يشمل جميع المباشرين لبناء المرح لكنه بالنسبة (لهامان مجاز) وبالنسبة (لغيره) اى العملة (حقيقة) .

ولكن (خفى عليه) اى المجيب (انه اذا كان المراد بلفظة هامان هو البانى) اى العملة (حقيقة كما فهم) المجيب والخطيب من كلام السكاكى ، فحينئذ (لم يكن الأمر له) اى لهامان الحقيقى الذي النداء له والخطاب معه (لا حقيقة ولا مجازاً) لأن هامان الحقيقى ليس من العملة (ألا ترى انك اذا قلت « ارم يا اسد ») مريداً به الرجل الشجاع بقرينة ارم (لا يكون) حينئذ (الأمر) بالرمى للحيوان المفترس قطعاً (لا حقيقة ولا مجازاً ، وذلك ظاهر جلى .

(و) اجاب (عن الرابع بأن التوقيف) اى توقيف اسماء الله تعالى (على السمع مذهب البعض) كما نص عليه النيشابورى في تفسيره ، وهذا نصه : اختلفوا في ان اسماء الله توقيفية ام لا ، فقال بعضهم الى التوقيف لأننا نصفه بكونه جل جلاله عالماً ولا نصفه بكونه طبيباً وفقيراً ومشتقياً ، فاولوا ان اسماء الله تعالى توقيفية لوصف بمثلها وان كان على سبيل التجوز ، والقائلون بعدم توقيف احتجوا بأن اسماء الله تعالى وصفاته مذكورة بالفارسية والتركية وان شيئاً منها لم يرد في القرآن ولا الاخبار ، مع ان المسلمين أجمعوا على جواز اطلاقها .

والجواب : ان عدم التوقيف في غير اللغة العربية لا يوجب عدمه في العربية ، وبأن الله تعالى قال « والله الاسماء الحسنى فادعوه بها »

فكل اسم دل على صفات الكمال ونعوت الجلال كان حسناً يجوز اطلاقه عليه تعالى .

والجواب : انه يجوز ولكن بعد التوقيف ، لم قلتم انه ليس كذلك والغزالي فرق بين اسم الذات وبين اسماء الصفات ، فمنع الأول وجوز الثاني - انتهى .

وقال في مفاتيح الأصول : ان اسماء الله توقيفية يجب ورودها من الشرع ، فما لم يرد الشرع بجواز اطلاقه عليه تعالى وان اتصف جل جلاله بمعنى لا يجوز اطلاقه عليه تعالى ، وإلى هذا ذهب العلامة والسيد حميد الدين والشيخ البهائي والكفعمي والطريحي صاحب مجمع البحرين والبيضاوي والعبري والحاجبي والعنزي ، كما عن الشيخ علي بن يوسف ابن عبد الجليل في كتاب منتهى السؤل والأشاعة بل عزاه في مجمع البحرين والمصباح للكفعمي إلى العلماء ، ولهم على ذلك وجهان :

« الأول » - ان الاسم الذي لم يرد الشرع به يجوز ان يكون اطلاقه عليه تعالى مشتملاً على المفسدة الخفية التي لا نعلمها : وعدم العلم بها لا يستلزم عدمها في الواقع . وما شابه هذا يجب الامتناع منه والتباعد عنه . لا يقال : مجرد الاتصاف بالمعنى يكفي في اطلاق اللفظ على المنتصف به . لأننا نمنع منه ، فان لفظي عز وجل لايجوز اطلاقهما على النبي صلى الله عليه وآله مع انه عزيز وجليل - فتأمل .

« الثاني » - قوله تعالى « وذروا الذين يلحدون في اسمائه » فان المراد الذين يسمونه بما لا توقيف فيه على ما قاله البيضاوي . لا يقال : يعارضه قوله تعالى « والله الاسماء الحسنى فادعوه بها » . لأننا نمنع

منه ، وذلك لأن الأسماء التي لم يرد الشرع بها لم يعلم حسنها ، لما عرفت من احتمال اشتغالها على المفسدة . وفيه نظر ، إذ قد يعلم بعدم المفسدة وكون الإطلاق مما لا يليق بجلاله تعالى ويناسب كماله ، فيثبت ينبغي جوازه . ويندفع بهذا الوجه الأول .

هذا ، وبما يؤيد جواز إطلاق الاسم الذي يعلم بعدم المفسدة فيه إجماع العلماء على الظاهر على قراءة الادعية المشتبهة على أسمائه تعالى التي لم ترد بطريق يصلح للحجية ، ولو كانت أسمائه تعالى توقيفية يجب فيها أن يرد بالشرع بالخصوص لما جاز ذلك .

وأما نسبة القول بالتوقيف إلى العلماء فمحل نظر ، كيف وقد حكى عن الشيخ نصير الدين أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي في فصوله أنه قال : كل اسم يليق بجلاله ويناسب كماله مما لم يرد به إذن يجوز إطلاقه عليه تعالى ، إلا أنه ليس من الأدب الجواز أن لا يناسبه من وجه آخر . انتهى .

وحكى هذا القول عن القاضي ، وربما يشعر به عبارة الشهيد في قواعد . وبالجملات منع إطلاق الاسم الذي يعلم بعدم المفسدة فيه عليه تعالى مشكل . نعم المشتغل عليها والموهوم للنقص لا يجوز إطلاقه عليه ، وقد حكى عليه الإجماع الشهيد في قواعد ، فإنه قال : ما لم يرد السمع وتوهم نقصاً فيمتنع إطلاقه عليه إجماعاً نحو المعارف والعقول واللفظ والذكى ، لأن المعرفة تظهر بسبق ذكره ، والعقل هو المنع بما لا يليق ، واللفظة والذكاء تشعران بسرعة الإدراك لما غاب عن المدرك ، وكذا التواضع لأنه يوهم المذلة ، والعلامة فإنه يوهم التأنيث ،

والدارى فانه يومهم تقدم الشك : وما جاء في الدعاء من قولهم « لا يعلم ولا يدري من هو الا هو » ، مما يومهم جواز هذا فيكون مرادفاً للمعلم - انتهى .

(والسكاكي ممن يجوز اطلاق الاسم على الله تعالى من غير توقيف ، ولذا صرح بأن الربيع استعارة بالكناية عنه تعالى) اى اسم لله جل جلاله على ما فهم هذا المتوهم موافقاً للمخطيب (ولم يعرف) هذا المتوهم (انه لو صح ذلك) يعني لو صح ان السكاكي انما صرح بكون الربيع استعارة بالكناية عنه تعالى لكونه ممن يجوز اطلاق الاسم عليه تعالى من غير توقيف (لوجب عند القائلين بالتوقيف ان يتوقف صحة مثل هذا التركيب (الذى الفاعل الحقيقي هو الله تعالى نحو « شفى الطبيب المريض » و « سرتني رؤيتك » ونحوهما (على السمع) من الشارع (وليس كذلك) اى ليس صحة مثل هذا التركيب منوفاً على السمع (لأنه شائع ذائع في كلام الجميع) اى القائلين بالتوقيف وغيرهم (من غير توقيف) اى من غير تعليم من الشارع بوروده في القرآن او السنة المتواترة . لا يقال : اعلمه استعماله من استعماله تعنتاً ، كاستعمال لفظة الرحمن في غيره تعالى مع المنع منه شرعاً على ما قيل ، واستعماله من لا يتجرى الأمور الشرعية ويتبع استعمال الجهلاء . لأننا نقول : ليس كذلك ، والا لا نكره العلماء والمتحريين للآمور الشرعية .. فنأمل (والله اعلم بحقائق الأشياء) .

فنكتف بهذا القدر من الكلام في هذا المقام ، والله الهادى الى

ما يقصد ويرام .

وقد كان الفراغ من هذا الجزء الثاني عشية الجمعة الثاني والعشرين من ربيع الثاني من شهر السنة الثامنة والثمانين بعد الألف من هجرة الرسول الاعظم صلى الله عليه واله وسلم بجوار مولانا ومولى الكونين ابي الحسين علي امير المؤمنين عليه صلوات المصلين ، بيد مؤلفه المذنب الجاني ابن مراد علي محمد علي المدرس الأفغاني .
ولله الحمد والمنة اولا وآخراً



مركز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی